RENE GUENON

PSICOLOGÍA

PRESENTACION



INDICE

SYMBOLOS incluyó hace dos años en su Servicio Difusión (envíos del 29 noviembre y 6 diciembre de 2002) –que hoy va constituyendo paulatinamente la página "Antología de Textos Herméticos"– la traducción de los capítulos 13, 14, 15, 16 y 27 de estos textos atribuidos a René Guénon. Entonces los presentábamos así:

"Esta selección pertenece al libro *Psychologie* publicado por Ed. Archè (París, 2001) cuyo contenido se atribuye a René Guénon. Pensamos que en efecto el material es de él, preparado para sus clases cuando se ganaba la vida como profesor, ya provenga directamente de su mano o bien recogido en los apuntes de un alumno. Se han suprimido los grabados y comentarios a los mismos insertados en el texto por el autor de su introducción, que son ajenos al mismo y dificultan su lectura, aunque se ha dejado alguna nota que puede ser de utilidad."

Recientemente la revista francesa ♦ *Science Sacrée* ha publicado en su número especial dedicado al metafísico francés ("Numéro spécial René Guénon", juin 2003, Patrice Brecq: "Un professeur de philosophie"), los capítulos 1, 2 y 17, reconstituidos esta vez a partir de los dos manuscritos originales (uno redactado en primer lugar –antes de 1917-1918– y otro –quizá antes de 1922 o 1924, en que vuelve a enseñar– con las indicaciones precisas para su inclusión en el anterior, destinados a un curso de filosofía), en lugar de tratarse de copias –o resúmenes– mecanografiados como fue el caso de la edición de Archè. El capítulo 16 del libro, "La imaginación combinatoria", es ahora el 17 en la versión de dicha revista; como ello ofrece la oportunidad de cotejarlos, se incluyen ambos textos, cuya comparación parece confirmar que en efecto los textos mecanografiados podrían muy bien ser apuntes de un alumno o resúmenes a partir de un primer original.

Hoy publicamos la traducción castellana de la totalidad asequible de dichos escritos, que aunque han sido discutidos son completamente legales y pertenecen como se decía más arriba nada menos que a *todo un curso* de Filosofía del que constituyen el apartado Psicología.

Los manuscritos completos contienen dos capítulos más: V. La atención y la reflexión, y XXXII. El instinto.

A pesar de la versión reducida que representa la copia-resumen mecanografiada editada por Archè (esto, junto con los tres capítulos originales dados a luz por Science Sacrée, es de lo que disponemos), se trata de un material extraordinario en el que Guénon aborda el mundo intermediario, cosa que siempre se le ha querido negar, quizá para achacarle una ignorancia a ese respecto o un desprecio por el mismo, aunque no se trate, tal como el autor dice al comienzo, de "psicología metafísica", o sea "del conocimiento del alma contemplada en sí misma", sino de la llamada "experimental". Y es fácil reconocer la mano de Guénon en las referencias a la metafísica que se hallan en distintos capítulos –sin ninguna confusión con lo que así designa la filosofía moderna– e igualmente en las que con ella relacionan otros temas según su verdadero alcance, como por ejemplo el de la extensión y la duración, la razón y el intelecto, la libertad y el ser, etc.

No dudamos pues del fruto que pueden obtener de la lectura de estos textos, inéditos en castellano, aquellos conocedores de la obra de René Guénon, dado que por el tema al que se ciñen retratan, comprendiendo sus contenidos, los límites de la individualidad

humana, apuntando a aquellas posibilidades del ser humano que no se encierran en ellos.



Libro de horas del Duque de Berry
Francia-1416

Capítulo I

OBJETO DE LA PSICOLOGIA

Distinción entre los fenómenos psicológicos y los fenómenos físicos y fisiológicos.

Cuando se habla de psicología, puede tratarse de dos cosas completamente diferentes que es indispensable distinguir ante todo: por una parte, la psicología metafísica, es decir el conocimiento del alma contemplada en sí misma, en su verdadera naturaleza, y por otra parte, la psicología llamada positiva o mejor experimental, que es únicamente el estudio de los problemas mentales, y que, por consiguiente, debe ser considerada como una ciencia de hechos del mismo modo que las ciencias físicas y fisiológicas; ahora no tenemos que ocuparnos más que de esta última.

El término psicología se empleó por primera vez en el siglo XVI, por Goclenius de Marbourg. La psicología experimental es incluso de origen más reciente todavía; su constitución como ciencia distinta no data sino de finales del siglo XVII, y su verdadero fundador ha sido John Locke. No habría que deducir de esto que las cuestiones que trata esta psicología fueran completamente ignoradas por los antiguos, sino únicamente que no les interesaban especialmente, de manera que no las han contemplado sino incidentalmente en cierta manera, y sin sentir la necesidad de reunirlas en un cuerpo de doctrina netamente definido. La primera pregunta que se plantea en psicología es ésta: ¿hay fenómenos psicológicos originales o, en otras palabras, los fenómenos que constituyen el objeto de la psicología son verdaderamente distintos de los que estudian las otras ciencias? Si esto no fuera así, la psicología, en lugar de ser una ciencia independiente, debería reducirse a no ser sino una parte o rama de alguna otra ciencia, de la fisiología por ejemplo; y hemos visto, en efecto, que Auguste Comte, especialmente, quería hacerla entrar en parte en la fisiología y en parte en la sociología. Es pues necesario, para darse cuenta de lo que debe ser la psicología, y también para saber si debe haber verdaderamente una psicología, resolver ante todo esta pregunta preliminar.

*
*   *

Supongamos primero que los fenómenos que no son psicológicos existen tales como parecen ser según la noción que de ellos nos hacemos comúnmente y espontáneamente, independientemente de toda elaboración científica. Vamos a mostrar que, si esto es así, y si estos fenómenos poseen verdaderamente los caracteres que les atribuye la experiencia inmediata, existen frente a ellos otros fenómenos que son esencialmente diferentes de estos, y que son los fenómenos psicológicos. La pregunta se plantea de ordinario de esta manera: ¿hay fenómenos psicológicos distintos de los fenómenos fisiológicos?

En efecto, se ha emitido la hipótesis de que lo psicológico no sería más que un doble o, como se dice a veces, un epifenómeno de lo fisiológico. Sin embargo, hay que señalar que los fenómenos fisiológicos tienen todos los caracteres generales de los fenómenos físicos, y que se presentan a la observación con las mismas apariencias que estos. Como consecuencia, la pregunta de la distinción de los fenómenos psicológicos y de los fenómenos fisiológicos debe ampliarse, e interesa hacerla entrar en esta otra: ¿se reduce

el fenómeno psicológico al fenómeno físico? Por otra parte, si se admite que el fenómeno psicológico difiere del fenómeno físico en el sentido ordinario de esta palabra, es decir que lo que pasa en los seres vivos no se reduce a un conjunto de simples reacciones físico-químicas, se admite ya implícitamente, por esto mismo, que existe lo psicológico, sin lo cual semejante diferencia sería inexplicable, y, por consiguiente, que la psicología tiene un objeto independiente, original y real.

Los fenómenos físicos se dan en el espacio y en el tiempo, y se les contempla como si no fueran conscientes en grado alguno, es decir como si no existieran por sí mismos. O bien estos fenómenos son yuxtapuestos y formados de partes yuxtapuestas en el espacio, como es el caso del color y el volumen, o bien están al menos referidos indirectamente a la extensión, como el sonido, el calor, la electricidad; incluso en este último caso, son explicables por el movimiento, que supone esencialmente a la vez el tiempo y el espacio. El carácter fundamental de los fenómenos físicos es el carácter espacial, y es de este carácter que derivan todos los otros, ya que es precisamente porque son fenómenos espaciales por lo que los fenómenos físicos son localizables, y también son mensurables cuantitativamente.

Por el contrario, los fenómenos psicológicos no se dan en el espacio y no tienen extensión; las mismas sensaciones de la vista no pueden, en tanto que sensaciones, ser llamadas extensas, y es evidente, por ejemplo, que, cuando uno se representa una serie de espectáculos, esta serie no forma una longitud. Por lo demás, aun cuando los fenómenos psicológicos se parecen a ciertos fenómenos fisiológicos, les corresponden o parecen resultar de ellos, difieren de éstos esencialmente: los fenómenos fisiológicos consisten únicamente en movimientos de órganos, mientras que no existe nada análogo en cuanto a los fenómenos psicológicos. Como consecuencia, los primeros pueden, como todos los demás fenómenos físicos, ser localizados, es decir situados en el espacio, mientras que los segundos no pueden serlo; no se puede localizar a lo sumo sino ciertas condiciones fisiológicas de algunos fenómenos psicológicos, y no estos mismos fenómenos. Estos, al no tener carácter espacial, no son mensurables en sí mismos, ya que no se puede medir directamente más que lo extenso; para lo que no es extenso, no es posible una medida sino indirectamente, mediante una representación espacial, (este es, en particular, el caso del tiempo, que se mide por medio del movimiento); pero, incluso para lo que es [objeto] de tal medida indirecta, se puede medir así la duración de los hechos psicológicos, no estos mismos hechos.

Los hechos psicológicos, en efecto, están o parecen estar en el tiempo, y este carácter temporal es común a éstos y a los hechos físicos; pero la ausencia de carácter espacial basta para señalar entre unos y otros una diferencia de naturaleza. Sin duda, los fenómenos psicológicos, sea por su contenido, sea sobre todo por sus concomitancias (acción del medio exterior y reacciones orgánicas), corresponden muy a menudo, si no siempre, a fenómenos físicos; pero unos y otros no difieren por ello menos profundamente: son heterogéneos en su naturaleza y hasta en sus correspondencias.

Hemos dicho que los fenómenos psicológicos no son mensurables; y debemos mantenerlo a pesar de las tentativas de los psico-físicos; los resultados a los que estos han llegado, y sobre los que volveremos más adelante, no podrían prevalecer contra esta afirmación. Si se dice, por ejemplo, que la sensación crece como el logaritmo de la excitación, está claro, incluso sin entrar en las reservas que convendría hacer en cuanto al rigor de esta ley cuya apariencia matemática es muy ilusoria, que los números de los

que nos servimos para evaluar cuantitativamente la sensación no son en realidad más que simples números ordinales que expresan la sucesión de las diferencias sentidas a medida que crece la excitación exterior.

Por otra parte, cuando se habla de intensidad en psicología, no se toma esta palabra en su verdadero sentido cuantitativo, y lo que se llama diferencia de intensidad no es en el fondo sino complejidad desigual y pura diferencia cualitativa. Cuanto más se consideran los fenómenos psicológicos, más se ve que difieren de los demás hechos, y que, como consecuencia, deben de tener leyes especiales; más se constata directamente también, por otra parte, la existencia de leyes especiales, lo cual muestra además que hay que habérselas con hechos que constituyen una clase verdaderamente distinta e irreductible.

Existen diferencias particularmente notables entre los modos de percepción de los dos tipos de fenómenos de los que se trata: los fenómenos físicos son conocidos por medio de los sentidos, mientras que los fenómenos psicológicos no pueden serlo de la misma manera, al estar desprovistos de toda cualidad sensible, y ello por lo mismo que no tienen carácter espacial, ya que todo lo que cae bajo los sentidos está situado forzosamente a la vez en el tiempo y en el espacio. Es pues necesario que los hechos psicológicos sean conocidos de otra manera, y lo son en efecto, más directamente incluso que los hechos exteriores, por la consciencia que es inseparable de ellos y de la cual ellos son igualmente inseparables; pero, por otro lado, mientras que los fenómenos físicos son objetos de percepción para todos los seres dotados del poder de sentir, los fenómenos psicológicos son incomunicables. En realidad, nadie puede nunca percibir otros fenómenos psicológicos que los que ocurren en él mismo; las diferentes consciencias individuales pueden, es verdad, traducírselos unas a otras mediante signos sensibles, pero esto no es sino una transmisión indirecta, y la necesidad de este intermediario sensible entre dos consciencias que, aun comunicando entre ellas, permanecen sin embargo cerradas una a otra, acusa también la diferencia de naturaleza que existe entre los fenómenos de consciencia y los fenómenos sensibles. Sin embargo, hay hechos llamados "comunicación de pensamiento", que parecen, si no suprimir totalmente esta última diferencia, al menos atenuar su alcance; pero, en muchos casos, ha lugar a preguntarse si estos hechos han sido correctamente interpretados, y si no subsiste todavía un intermediario sensible, solamente menos aparente que en las condiciones ordinarias: lo que tendería a mostrarlo, es que las experiencias hechas en este sentido no se consiguen generalmente cuando se trata de transmitir pensamientos de orden intelectual elevado. Si con todo, fuera de este caso, hay otros en los que se produce una comunicación realmente directa, estos son hechos que se pueden contemplar como excepcionales, y que requieren por otra parte condiciones que los ponen totalmente fuera del dominio al cual la psicología clásica está obligada a limitar sus investigaciones.

En lo que concierne más especialmente a la diferencia entre los fenómenos psicológicos y los fenómenos fisiológicos, podemos aún añadir que el paralelismo que se contempla habitualmente entre estos dos órdenes de fenómenos no se produce siempre: así, se han constatado casos de parálisis fisiológica no acompañada de parálisis psíquica. De manera general, cuanto más elevado es el orden de las operaciones mentales, tanto más independientes son éstas de las condiciones fisiológicas, y, por otra parte, hay más ejemplos de influencia de lo psicológico sobre lo fisiológico que de la influencia inversa de lo fisiológico sobre lo psicológico; los diferentes órdenes de

hechos psicológicos están muy desigualmente ligados a lo fisiológico, y los hechos intelectuales lo están mucho menos que los hechos emotivos. En fin, ciertas leyes psicológicas no tienen ningún equivalente fisiológico; y todo esto prueba, no solamente que lo psicológico es distinto de lo fisiológico, sino también que es independiente de ello, que no deriva de ello y que no es una resultante de ello.

Tomando la cuestión como lo hemos hecho hasta aquí, distinguimos pues dos series de fenómenos, los fenómenos psicológicos y los fenómenos físicos, series entre las cuales puede haber correspondencias, pero que no por eso son paralelas, y que muestran la independencia y la originalidad hasta en la manera en la que actúan una sobre otra.

Tal es la conclusión a la que llegamos de esta manera, conclusión que se puede formular así: si hay verdaderamente fenómenos físicos y fisiológicos tales como los toma la experiencia vulgar, hay frente a ellos, diferentes de ellos por su naturaleza y por sus leyes, otros fenómenos, que son los fenómenos psicológicos; como consecuencia, existe un lugar, junto a la física y a la fisiología, para la psicología, ya que esta ciencia tiene entonces un objeto real, verdaderamente distinto de los de las otras ciencias.

*

*   *

Si contemplamos ahora el fenómeno físico (haciendo entrar en él al fenómeno fisiológico) en su concepción científica, no es posible tampoco confundirlo con el psicológico.

Se podría decir que la física y la química, tales como están actualmente constituidas, consisten esencialmente en estudiar los fenómenos sensibles haciendo abstracción de todos los elementos cualitativos que diferencian estos fenómenos entre sí, para substituir esto por la concepción única de los movimientos vibratorios u ondulatorios. Esto equivale a decir que los fenómenos físico-químicos están todos considerados como si no fueran, en el fondo, otra cosa más que fenómenos mecánicos; por supuesto, no tenemos que indagar aquí si una reducción semejante es legítima, y nos limitamos a constatar simplemente que responde, de hecho, al punto de vista en el que se sitúa la ciencia actual, sin plantearnos en modo alguno la cuestión del valor que conviene conceder a dicho punto de vista. Mediante la representación geométrica de funciones, aplicada al estudio de los movimientos, la mecánica, o al menos la cinemática, como lo indicaremos más completamente en otra parte, puede ser contemplada como si entrase dentro de la geometría en cuanto a su método, si no enteramente en cuanto a su objeto; hacemos esta salvedad porque, si bien el tiempo, considerado simplemente como una cantidad variable, es susceptible de una representación geométrica, no por ello deja de ser de naturaleza esencialmente diferente a la de las magnitudes geométricas o espaciales. La reducción llevada a cabo por la elaboración científica no se detiene en los elementos geométricos; en efecto, la geometría analítica, en uso desde Descartes, reemplaza las figuras por fórmulas algebraicas, y el álgebra no es en suma más que una parte de la lógica, la lógica de la cantidad, como lo hacen observar justamente, después de Leibnitz, los lógicos matemáticos contemporáneos.

De aquí, resulta que la ciencia tiende a eliminar de su objeto todo lo que aparece a la experiencia sensible inmediata como si constituyera su realidad misma, y que, para estudiarla, la reemplaza por elementos de orden puramente ideal. Haciendo esto, la

ciencia aumenta en un sentido el dominio de la psicología, ya que los fenómenos considerados de esa manera no son en suma más que estados de consciencia, y el propio movimiento, en el cual se recogen todos los demás, no es sino lo análogo a una sensación ordinaria. Las leyes físicas no son sin duda leyes psicológicas, pero al menos son expresadas en términos psicológicos; y es fácil comprender que sea así, puesto que los fenómenos, cual sea su naturaleza, no tienen evidentemente existencia para nosotros sino en tanto que tomamos consciencia de ellos. Esta observación muestra al mismo tiempo el carácter relativo y simbólico de la explicación científica: explicar todos los fenómenos sensibles mediante el movimiento, es simplemente explicar las diferentes sensaciones por medio de una de ellas. Se ve pues fácilmente que cuanto más se desarrolla la ciencia en un cierto sentido, más sitio hace, al mismo tiempo, a la psicología, y, como consecuencia, más debe lógicamente renunciar a reducir lo psicológico a lo no-psicológico. Las ciencias otras que la psicología estudian el mundo exterior, considerado como un conjunto de fenómenos esencialmente inconscientes de sí; entre estos fenómenos, existen consciencias, cuya actividad consiste en operar análisis y síntesis, y que son el asiento de los sentimientos, de las voliciones, de los juicios, de los razonamientos, cosas todas que no tienen ninguna relación de semejanza con lo que es, por definición, el fenómeno físico. Existe pues, además del mundo físico, todo un mundo psicológico que le es irreductible; la ciencia física y la psicología, partiendo ambas de la sensación, van en cierta manera en sentido inverso una de otra.

En caso de que la ciencia admitiese fenómenos fisiológicos que no se redujeran a fenómenos físico-químicos, los psicológicos tampoco podrían reducirse a estos fenómenos fisiológicos. En efecto, aunque el pensamiento deba en gran medida adaptarse a las condiciones de la vida orgánica, es también una perpetua reacción con respecto a esas condiciones; es una reacción sobre la vida de algo superior a la vida, y tiene fines esencialmente diferentes de aquellos a los que tiende la vida. Por otra parte, no se ve cómo sería posible distinguir lo vivo de lo no vivo, si no se reconociera ya aquí algo de psicológico.

*
* *

Podemos ir aún más lejos, ya que el fenómeno psicológico es percibido, como hemos dicho ya, más directamente que los fenómenos exteriores; es un dato más inmediato que éstos, los cuales, para ser percibidos, es decir para entrar en el dominio de la consciencia, necesariamente deben revestir, también, un carácter psicológico; e incluso no es sino en virtud de ello que su existencia en tanto que fenómenos es concebible, significando la misma palabra "fenómeno", según la expresión de Berkeley, aquello de lo que el *esse est percipi*. Así, no solamente el fenómeno psicológico no puede ser un doble del fenómeno físico, sino que es más bien este último el que, en tanto que fenómeno, y cual sea por otra parte la realidad exterior a la que corresponda, podría ser considerado lógicamente como un doble del fenómeno psicológico.

Por otra parte, si se considera la alucinación en comparación con la percepción normal, se ve que, cuando una simple imagen mental adquiere un grado de fuerza y de vivacidad igual al de las sensaciones medias, y sobre todo cuando se vincula lógicamente con las imágenes circundantes, deviene casi imposible distinguirla de la verdadera sensación. La sentencia de Taine, diciendo que la percepción exterior no es más que una "alucinación verdadera", no tiene sin duda mucho sentido, puesto que la

propia alucinación tiene precisamente por definición el ser una percepción falsa, de manera que suponerla verdadera equivale a decir que no es una alucinación. Unicamente, lo que hay que retener, es que el hecho de referir nuestras sensaciones a una causa exterior puede, en ciertos casos, no ser la consecuencia de una ilusión, mientras que lo que no puede en ningún caso ser ilusorio, es el hecho de que experimentamos sensaciones, es decir el hecho psicológico, corresponda aquí o no a una realidad física actualmente presente. Así, la pregunta que planteábamos al comienzo se halla en cierta manera invertida, y podríamos ahora preguntarnos si existen verdaderamente otros fenómenos que los fenómenos psicológicos. No ha lugar pues en modo alguno a dudar de la legitimidad de la psicología, puesto que esta ciencia tiene verdaderamente un objeto distinto, original y real. Por otra parte, una concepción semejante no tiene nada que pueda ofender a las exigencias legítimas de las otras ciencias, ya que, aunque el fenómeno exterior no fuese más que un doble del fenómeno psicológico (y no hemos llegado a decir que no sea más que esto), no seguiría siendo menos cierto que las teorías hechas por la ciencia a propósito de él son coherentes, permiten previsiones que se realizan, y en fin coordinan y resumen exactamente la experiencia del sujeto, lo cual constituye una justificación plenamente suficiente desde el doble punto de vista de la lógica y de la práctica.

Luego, supuesto que haya fenómenos físicos, ya sean tales como los toma la experiencia común, ya sean como los contempla el docto, el fenómeno psicológico no puede surgir de ellos, no puede ser ni un producto ni una transformación de los mismos. Hay pues que construir la psicología sin sojuzgar a las ciencias físicas, y, aun haciendo una parte en ella, en la medida en que la experiencia lo permita, a la explicación que pueden suministrar los datos de estas ciencias, debemos siempre recordar que, en el fondo, sólo lo psicológico puede explicar verdaderamente lo psicológico, y que un fenómeno psicológico, incluso aun cuando esté condicionado por uno físico o fisiológico, no puede nunca ser realmente el efecto de estos últimos en el sentido propio de la palabra.

Capítulo II

METODO DE LA PSICOLOGIA

Hemos dicho ya que la psicología, en el sentido en que la entendemos aquí, es el estudio de los hechos mentales, y la hemos distinguido también de esa parte de la metafísica que se ocupa de la naturaleza del alma, y a la cual se da a veces el mismo nombre. El método que conviene emplear en psicología es, consecuentemente, el de toda ciencia de hechos, método que, como lo veremos en otra parte, se caracteriza esencialmente por la observación y la inducción. La observación es evidentemente necesaria para dar el conocimiento de los hechos, cual sea la naturaleza de éstos, y es este conocimiento el único que puede servir de punto de partida a la ciencia que se trata de construir; la inducción es el razonamiento que permite desprender de los hechos observados las leyes por las que ellos se explican, lo cual es, como hemos tenido ocasión de indicarlo anteriormente, el fin mismo de toda ciencia. El método general de las ciencias de los hechos comporta también otras dos partes menos esenciales, que son la hipótesis y la experimentación. En psicología como en cualquier otra parte, la hipótesis, ensayo provisional de la explicación, puede jugar un papel, pero, por supuesto, a condición de ser sometida a una verificación posterior. Es necesario también, cuando se puede, hacer intervenir a la experimentación, porque es más segura que la observación, y porque tiene leyes que apenas se podrían descubrir sin su ayuda. En fin, la deducción, aunque más propia de las ciencias del razonamiento puro, puede aparecer en las ciencias de los hechos, en las que se presenta en primer lugar, es verdad, como una simple prolongación de la inducción; en psicología, algunas veces es un verdadero medio de invención, ya sea para descubrir una ley nueva, ya sea para sacar de una ley ya conocida una consecuencia que no se había apreciado hasta entonces, ya sea también para ligar entre sí leyes cuyo vínculo no aparecía de manera inmediata: así es cómo, por ejemplo, la deducción ha permitido enlazar la memoria con el hábito.

Si el método de las ciencias de los hechos es uno en sus rasgos generales, comporta sin embargo modalidades diversas, ya que debe adaptarse a la naturaleza propia del objeto de cada ciencia. El método psicológico presentará pues ciertos caracteres particulares, que corresponderán a las diferencias que separan a los fenómenos psicológicos de los otros géneros de fenómenos; pero no por eso la psicología deja de ser una ciencia de hechos comparable a todas las demás, y que, en muchos aspectos, no difiere mucho más de las otras que lo que éstas difieren entre sí. Si es necesario insistir sobre esto, es porque algunos han pretendido atribuir a la psicología un carácter absoluto, al que han querido oponer a la relatividad de las otras ciencias; la definición misma del conocimiento científico, tal como la hemos precisado más arriba, muestra que esto no puede ser así, puesto que idéntico carácter de relatividad es común a todo aquello que depende del dominio científico, lo cual es el caso de la psicología.

La relatividad de la psicología es igual que la de las ciencias de hechos, la cual, como lo veremos en otra parte, es mayor que la de las ciencias de razonamiento; tendremos por lo demás, luego, más de una ocasión de señalar cuán estrecho y limitado es el dominio de la psicología, y cuántas preguntas plantea que ella es incapaz de resolver.

La principal diferencia entre el método de la psicología y el de las otras ciencias de hechos resulta de la diferencia que existe en la manera en que pueden ser observados los hechos que son los objetos respectivos de estas ciencias. Hemos indicado ya en el

capítulo anterior que, mientras que los demás géneros de fenómenos son conocidos mediante la observación exterior o sensible, los fenómenos psicológicos no pueden serlo directamente más que por la observación interna; la observación exterior no puede hacérnoslos conocer sino indirectamente, por intermedio de los fenómenos físicos que son signos sensibles de ellos, y que es necesario interpretar. Consecuentemente, la observación psicológica debe ser esencialmente la observación interna, a la cual se da a menudo el nombre de introspección; y la observación sensible, la única que emplean las demás ciencias, no puede jugar aquí más que un papel accesorio; de ahí derivan las principales dificultades que son propias de la observación psicológica.

Algunos han llegado incluso hasta a negar la posibilidad de la introspección; esta es una de las razones por las cuales Auguste Comte, en particular, rehusaba admitir la psicología como ciencia distinta. Al hacer observar que, aquí, el sujeto y el objeto no hacen sino uno, se dice que no le es natural a la mente replegarse así sobre sí misma; y se quiere al menos sacar de aquí esta consecuencia: que la psicología, como las otras ciencias de hechos, debe servirse exclusivamente de la observación exterior, llamada también método objetivo, por oposición a la observación interna que es llamada método subjetivo. Esto es desconocer que el método de cada ciencia debe ser apropiado a la naturaleza de su objeto; y por otra parte, en cuanto a la posibilidad misma de la introspección, parece que debiera ser tratada como una simple cuestión de hecho: de ordinario, para darse cuenta de lo que vale un método, se lo ensaya antes que discutir sobre su posibilidad. Si no obstante se objeta que un hecho de consciencia no puede conocerse él mismo, la respuesta es muy simple: no es de esto de lo que se trata en modo alguno en la introspección, ya que el hecho de consciencia observado y el hecho de consciencia por el cual el anterior es conocido no son un único y mismo hecho, sino dos distintos; esto es evidente para los hechos emotivos y volitivos, e, incluso para los hechos intelectuales, también es así. En lugar de decir que la introspección no le es natural a la mente, se haría mejor en decir únicamente que no le es habitual, porque su atención está más ordinariamente dirigida hacia los fenómenos exteriores. Si existe aquí una dificultad, en el sentido de que el uso de la introspección requiere una educación especial y un ejercicio más o menos prolongado, dicha dificultad no es en absoluto propia de la psicología, ya que la aplicación del método de no importa qué ciencia también exige una habilidad técnica que no se adquiere lo más a menudo sino al precio de largos y pacientes esfuerzos. Diremos otro tanto a propósito de la extrema complejidad que presentan los hechos de la consciencia en la mayoría de los casos; es verdad que los fenómenos que constituyen los objetos de las diferentes ciencias presentan grados desiguales de complejidad, lo cual es una de las bases de la clasificación de Comte, y también que aquéllos que estudia la psicología están entre los más complejos; pero esto no es más que una diferencia de grado y no de naturaleza, y, si la dificultad bajo este aspecto es mayor para la psicología que para la mayoría de las demás ciencias (excepción hecha de la sociología), no es sin embargo insuperable, tanto más cuanto que la observación, la experimentación, y también la deducción, así como la comparación atenta de casos similares, pueden remediarlo al menos parcialmente.

Otra dificultad, más grave en apariencia, es ésta: hay hechos de consciencia, como la cólera o el miedo por ejemplo, cuya naturaleza es tal que no se los puede intentar estudiar sin hacer que por ello mismo se desvanezcan enseguida. Sin embargo, se puede estudiar estos hechos mediante el recuerdo; sin duda, la memoria presenta a menudo lagunas e incluso alteraciones, pero no hay que exagerar estos fallos, y por otra parte, si se rehúsa recurrir a la memoria, toda experiencia se hará imposible, ya que,

prácticamente, no hay ningún hecho de consciencia en el que el recuerdo no juegue un papel más o menos considerable.Obsérvese también que el hecho de consciencia por el cual observamos otro hecho de consciencia, y que es propiamente un acto de reflexión, puede reaccionar sobre el primero, y, como consecuencia, modificarlo y deformarlo. Nuestras ideas preconcebidas, y en particular las teorías que podemos haber adoptado en psicología, pueden ejercer una influencia sobre todos los hechos mentales que observamos en nosotros. Esto es también verdad; pero, además del recurso a la memoria, que es casi siempre posible, se puede emplear la observación objetiva para controlar y completar los resultados de la observación subjetiva, lo que no quiere decir en modo alguno que debamos esforzarnos en sustituir a ésta por aquella.

En fin, se dice que un individuo humano, limitado a la observación de sí mismo, no puede distinguir lo que hay en él de propiamente humano, es decir de general, de aquello que no es más que simple diferencia individual; resultaría de aquí que la psicología no podría conocer verdaderamente lo general, ni como consecuencia formular leyes, lo que equivaldría a decir que no podría ser verdaderamente una ciencia.

Los que hacen esta objeción olvidan que la comparación de las diversas psicologías individuales puede corregir bastante fácilmente el fallo que señalan; la psicología no está reducida solamente al empleo del método subjetivo, y, si es verdad que éste le es el más esencial, puede sin embargo servirse del método objetivo, al menos en virtud de auxiliar, y como medio de control de los resultados suministrados ya por la introspección. Hay que lamentar únicamente que esta comparación de la que acabamos de hablar esté restringida lo más a menudo a individuos que pertenecen a una misma raza o a un mismo medio social, lo cual corre el peligro de atribuir al ser humano en general caracteres que pertenecen únicamente a esta raza o a este medio social; pero éste es un fallo inherente al estado actual de la psicología, y en modo alguno a la propia naturaleza de esta ciencia.

La dificultad más real, y quizás la única que sea imposible remediar, es la que proviene de que, como lo hemos dicho anteriormente, los fenómenos psicológicos no son mensurables. En efecto, en las otras ciencias, lo que permite generalmente formular leyes precisas, es la introducción de la medida y la posibilidad de evaluar cuantitativamente los fenómenos estudiados; y los resultados obtenidos por una ciencia son tanto más satisfactorios cuanto que esta introducción ha podido hacerse de una manera más completa, como se puede ver comparando el estado de las ciencias físico-químicas y el de las ciencias biológicas. Sin embargo, si los fenómenos fisiológicos son menos accesibles a la evaluación cuantitativa, es sobre todo en razón de su mayor complejidad, y no hay imposibilidad absoluta de medirlos, mientras que es por su propia naturaleza que los fenómenos psicológicos, más complejos todavía, y como consecuencia más difíciles de estudiar, escapan enteramente a la medida. Piensen lo que piensen de ello los partidarios de una reducción total al solo punto de vista cuantitativo, reducción en la cual consiste propiamente el mecanicismo, existe, en el objeto de cualquier otra ciencia que no sea las matemáticas puras, elementos de orden cualitativo, que la medida no podría alcanzar; pero, en psicología, estos elementos cualitativos constituyen el objeto entero de la ciencia, en el que no hay nada que pertenezca al dominio de la cantidad. Hay pues que resignarse a admitir las cosas que pueden ser objeto de dicha ciencia, pero de las que un conocimiento exacto, en el sentido matemático de esta palabra, no es posible; esto es así más o menos en todas las ciencias de hechos, pero la psicología es quizás la única en la que esto no es sino así. La

consecuencia que resulta inevitablemente de ello, es, no que sea imposible establecer leyes psicológicas, sino que estas leyes no podrán nunca tener el rigor y la precisión de aquellas que son susceptibles de ser formuladas en términos cuantitativos.

Lo que hemos dicho hasta ahora se aplica a la vez a la observación y a la experimentación; hay también además, otras dificultades que son especiales de la experimentación en psicología.

Primero, hay casos en los que razones de orden moral se oponen a la experimentación: por ejemplo, se admite que no se puede transmitir un vicio para observarlo mejor, ni imponer un sufrimiento a un semejante para estudiar en él los efectos; casos análogos se presentan también en fisiología. Por otra parte, hay fenómenos que, por su naturaleza, escapan a toda experimentación: así es en lo que concierne a las relaciones últimas del pensamiento con los movimientos de la materia cerebral. A pesar de ello, la experimentación es posible y da resultados interesantes en muchos casos, en los que se puede efectuar el análisis de lo que se hace en las otras ciencias de hechos; su gran ventaja sobre la simple observación, es que permite aislar de todos los demás fenómenos la pareja causa y efecto, lo cual es tanto más necesario cuanto que los hechos estudiados son más complejos. Esta simplificación y esta eliminación de las reacciones secundarias son realizadas de manera particularmente clara por el hipnotismo: se aísla al sujeto de cualquier influencia exterior otra que la del operador, se aísla incluso su mente de su físico, y se reducen todas las causas actuales de los fenómenos interiores a una sola, que es la idea o el sentimiento que se comunica al sujeto mediante sugestión. Otras experiencias del mismo género, aunque dan sin duda menores resultados, se pueden hacer incluso en la conversación, haciendo preguntas, y sobre todo en la educación, que podría contemplarse, en su conjunto, como una especie de sugestión continua. Junto a estas experiencias que son puramente psicológicas, la psico-física y la psico-fisiología son casi completamente experimentales: ellas estudian, no los fenómenos psicológicos en sí mismos, sino más bien sus reacciones con los fenómenos físicos y fisiológicos; es por esto que no se las debe considerar más que como accesorias, y, a pesar de la utilidad indiscutible de la información que son capaces de suministrar, no habría que atribuirles una importancia exagerada.

Fuera de la psico-física y de la psico-fisiología, hay aún cierto número de ramas secundarias de la psicología a las que a menudo se da el nombre de métodos accesorios, y que no son en realidad sino diversos modos del método objetivo. Tal es la psicología étnica, es decir el estudio psicológico de los hombres de las diferentes razas, la que, si estuviera suficientemente desarrollada, haría que desapareciera ese fallo de generalidad que hemos señalado anteriormente en la psicología actual. Tales son también la psicología de los caracteres individuales, en particular la de los grandes hombres, y lo que se podría llamar la psicología histórica, es decir el estudio psicológico comparativo de las diferentes épocas con la ayuda de los documentos de todo tipo que nos han dejado. Desde otros puntos de vista, ha lugar el mencionar el estudio de los niños o la psicología infantil, la psicología animal, a la que se llama frecuentemente psicología comparada, entendiendo por esto que ella implica siempre una comparación con la psicología humana, y en fin la psicología clínica o patológica, que es el estudio de las anomalías y de las enfermedades mentales; vale más decir método clínico que método teratológico, como hace Taine, ya que la teratología o estudio de las monstruosidades entra en la patología, de la cual comprende solamente los casos extremos.

Este último método es particularmente precioso para hacernos conocer el lugar exacto que ocupa tal o cual facultad en el conjunto de nuestra actividad mental, por ejemplo, cuando se puede observar a un individuo privado de uno o de varios sentidos, o cuando el estado mórbido produce una especie de disociación como en ciertos casos de amnesia; puede también hacernos ver en cierta manera de modo aumentado los hechos que su tenuidad habitual no permitiría observar fácilmente. Únicamente, no hay que olvidar que es siempre con nuestra propia consciencia como estudiamos lo que pasa en los demás seres, por diferentes que sean de nosotros; y que los hombres de otras razas y de otras épocas, por ejemplo, a pesar de todo lo que tienen de común con nosotros, difieren sin embargo mucho más de lo que creemos de ordinario, hasta tal punto que nos es a menudo muy difícil comprender e interpretar correctamente sus maneras de pensar y de sentir. También hay que desconfiar de las asimilaciones demasiado precipitadas y demasiado superficiales, que no proceden generalmente sino de ideas preconcebidas; y sucede lo mismo con respecto a los niños y a los individuos anormales, quienes, además, son casi siempre incapaces de expresar lo que sienten o piensan. Si esto es así para los seres humanos, quienes no obstante tienen en el fondo la misma naturaleza esencial bajo modalidades diversas y múltiples, el peligro será aún mayor cuando se trate de seres de naturaleza diferente, como los animales, y la tendencia más natural será establecer entre ellos y nosotros muchas más semejanzas de las que serían convenientes, bajo analogías que pueden ser puramente exteriores. Existe aquí una fuente de numerosos errores de interpretación, casi inevitables, puesto que dependen de la manera indirecta en que nos son conocidas las otras consciencias, y que no nos permiten atribuir demasiado valor a todos estos métodos lo que hace que verdaderamente estos no puedan ser sino accesorios, aunque nuevas observaciones puedan sin duda, en muchos casos, corregir las antiguas en cierta medida.

El comienzo de todo estudio psicológico es una clasificación tan exacta como sea posible de los hechos a estudiar; al comienzo de casi todas las ciencias, la clasificación es necesaria, por las razones que hemos dado ya en otra parte, y lo es tanto más cuanto que se trate de objetos más complejos. Las investigaciones deben hacerse, como en toda ciencia de hechos, con ayuda de la observación y de la experimentación, y es necesario, tanto como se pueda, esforzarse en conducir las causas complicadas de los fenómenos a causas más simples.

El método subjetivo e introspectivo es el punto de partida obligado de todas las investigaciones en psicología; en efecto, no es sino por la observación y el análisis interior que conocemos primero los hechos que podremos después buscar de vincular a condiciones físicas, fisiológicas o sociológicas.

El empleo del método objetivo en sí presupone necesariamente el del método subjetivo, ya que, para observar lo que pasa en los otros seres, hay que conducir a fenómenos ya conocidos por la observación interior los signos que estos seres nos dan de lo que se produce en ellos.

Capítulo III

CONCIENCIA, SUBCONSCIENCIA, INCONSCIENCIA
(resumen mecanografiado)

Tras haber mostrado cuál es el objeto de la psicología y cuál es el método que conviene a este objeto, la primera cuestión que conviene tratar es la de la conciencia, ya que la conciencia, cual sea por otra parte la manera en que podamos llegar a definirla, es la forma común de todos los hechos psicológicos, tanto de los hechos emotivos y volitivos como de los hechos propiamente intelectuales.

Antes de nada, como es necesario entenderse sobre el sentido preciso y sobre el alcance exacto de los términos que empleamos, debemos tener cuidado en observar que cuando hablamos de la conciencia en psicología no damos en modo alguna a esta palabra el sentido corriente que tiene en el lenguaje vulgar, o sea la acepción especial de conciencia moral: ésta puede ser considerada a lo sumo como si formase un dominio muy particular en el interior del dominio más amplio de la conciencia psicológica.

No se puede separar ningún pensamiento, ningún sentimiento, ninguna volición de la conciencia: sería lo mismo que hablar de un pensamiento que no fuera pensado, sentimiento no sentido, volición no querida.

La tesis según la cual habría fenómenos psicológicos inconscientes sería pues contradictoria en los propios términos: ¿no es la condición esencial del fenómeno psicológico ser percibido?

Sin embargo, no queremos decir que en todo hecho psicológico esté encerrado este acto de reflexión que consiste en pensar que pensamos, que sentimos, que queremos, pero al menos es cierto que no existe pensamiento, por ejemplo, sin que el ser que piensa sepa, al menos en cierto grado, que piensa.

Por otra parte, el ser del fenómeno mental consiste en ser percibido, sin esto nada lo distinguiría de los otros fenómenos, nada le queda si se le quita esto; así pues, de la misma manera que el fenómeno psicológico no es simple epifenómeno del fenómeno fisiológico, igualmente la conciencia no es un simple epifenómeno del fenómeno fisiológico.

Todo hecho psicológico es consciente e inversamente: ciertos filósofos estaban equivocados al hacer de la conciencia una facultad aparte, que era para ellos, con respecto al fenómeno psicológico, como un ojo que mirara pasar objetos ante él.

En realidad, ni la conciencia ni el fenómeno psicológico son inteligibles el uno sin el otro: sin un fenómeno psicológico, la conciencia no es más que una forma vacía, y sin conciencia, el fenómeno no tiene una naturaleza aparte y es imposible distinguirlo de los fenómenos no psicológicos.

Nos queda por establecer con cierto detalle que no existe inconsciente psicológico, aunque esto pueda parecer evidente según lo que ya hemos dicho.

La cuestión puede plantearse así: "A todo lo que es consciente en el grado que sea (ya que tomamos el término de conciencia en su sentido más amplio y la conciencia clara y distinta no constituye forzosamente toda la conciencia) se le podrá llamar psicológico", y éste es un punto que nadie discute, pero se podrá decir inversamente que: "Nada de lo que es inconsciente es psicológico" o que "No existe inconsciente psicológico". Todo depende evidentemente del sentido que le demos aquí a la palabra psicológico.

Si se la ve sinónimo de consciente, por definición la cuestión está por ello mismo resuelta o más bien eliminada, y es necesario reconocer que hay en efecto, en casi todas las ramas de la filosofía, cuestiones que existen solo porque están mal planteadas; no obstante es necesario siempre darse cuenta de las razones por las que estas cuestiones han podido plantearse de hecho, y, por otra parte, una asimilación como esta de lo psicológico y lo consciente, si debiera ser puramente verbal, no presentaría gran interés.

En efecto, queda aún por definir claramente la conciencia entendida en su sentido general, después habría que probar que existe el inconsciente, sin el cual el dominio de la psicología comprendería todos los fenómenos posibles y entonces todas las otras ciencias no tendrían su razón de ser, sino como simples ramas de esta psicología (es la cuestión anteriormente planteada bajo esta forma: "¿Hay verdaderamente otros fenómenos además de los fenómenos psicológicos?").

O bien, para descartar esta dificultad, habría que especificar que la psicología estudia no precisamente los fenómenos conscientes, lo que supone que hay inconscientes, sino los fenómenos en tanto que son conscientes, mientras que las otras ciencias estudian los fenómenos (los mismos u otros) bajo otros aspectos o bajo otras modalidades.

Si ahora se admite que la naturaleza de un fenómeno en tanto que fenómeno, en el sentido aparente, y sin preocuparse de lo que puede haber tras esta apariencia, no es en el fondo otra cosa más que el aspecto o el punto de vista bajo el que se le contempla, será legítimo considerar los fenómenos psicológicos, o sea los fenómenos contemplados bajo el punto de vista de la conciencia, como si constituyesen una clase especial de fenómenos o un caso particular de los fenómenos en general, puesto que la conciencia no es, entonces, más que el punto de vista bajo el cual la psicología estudia fenómenos y no algo que se supone que pertenece a ciertos fenómenos con exclusión de otros.

En estas condiciones, no hay pues que presuponer que existen diferentes categorías de fenómenos irreductibles unas a otras, sino únicamente admitir (lo que no implica ninguna hipótesis particular) que para estudiar los fenómenos podemos situarnos en un cierto número de puntos de vista diferentes, y son entonces estos puntos de vista los que constituyen para nosotros los objetos de otras tantas ciencias distintas.

La psicología será pues una de estas ciencias, aquella que estudia los fenómenos en tanto que conscientes, o sea desde el punto de vista de la conciencia.

Se llamará psicológicos a los fenómenos que son susceptibles de ser contemplados de esta manera y en tanto que los contemplemos efectivamente así.

Sin juzgar nada de antemano en cuanto a la naturaleza de la conciencia, estas explicaciones, precisando la manera en que debe ser comprendido el objeto de la

psicología, hacen todavía más evidente la afirmación de que no puede haber inconsciente psicológico; sin embargo, de hecho, ciertos psicólogos han admitido este inconsciente: estamos seguros de que esto no puede ser más que una ilusión, pero debemos preguntarnos qué ha podido dar origen a esta ilusión.

Hemos dicho ya que la conciencia clara y distinta no es quizás toda la conciencia y, en efecto, está lejos de encerrar todo lo que los psicólogos que admiten el inconsciente se creen obligados a arrojar en este inconsciente, el cual perderá toda su razón de ser si mostramos que hay de hecho y lógicamente subconsciente.

El subconsciente pertenece también al consciente, aunque esté fuera del dominio de la conciencia clara y distinta: es como una especie de prolongación o extensión de la conciencia, y la demostración de la existencia de este subconsciente hará desvanecer todo argumento en favor del pretendido inconsciente psicológico.

Ante todo, los fenómenos psicológicos que duran muy poco no pueden ser claramente conscientes; cuando estos fenómenos son recubiertos demasiado deprisa por los que les siguen, es fácil explicarse que no pueden ser observados, ni con mayor razón ser rememorados después, al menos en las condiciones de la vida psicológica ordinaria.

Esto basta ya para hacer comprender la existencia de fenómenos psicológicos subconscientes, o sea fenómenos psicológicos conscientes, pero en grado débil y por consiguiente capaces de hacer creer que son inconscientes. Después hay fenómenos que han sido verdaderamente conscientes, que todo el mundo está de acuerdo en contemplar como tales, y de los cuales sin embargo uno no se acuerda.

No basta pues que la memoria no pueda encontrar la huella de un fenómeno para que se tenga derecho a contemplar este fenómeno como si hubiera sido realmente inconsciente.

Cierto número de psicólogos contemporáneos han creído tener razones para admitir en nosotros la existencia de una pluralidad de conciencias: si esto es así, como es verdad que no tenemos claramente conciencia de las conciencias subordinadas a la conciencia central, es evidente que estas comunicaciones no son plenamente conscientes para la conciencia central y que la actividad de las conciencias subordinadas no puede ser más que subconsciente.

Hay que decir por otra parte que esta pluralidad de conciencias no es más que una hipótesis bastante discutible: la verdad es que el yo es bastante más complejo y posee una unidad mucho más relativa que lo que se cree generalmente, pero basta contemplar las prolongaciones de la conciencia normal para dar cuenta de esta complejidad, sin que por ello estas prolongaciones puedan ser consideradas como si constituyesen otras conciencias distintas y más o menos independientes.

Siempre queda pues que estas prolongaciones, cual sea la manera en que se las contemple, forman parte de lo que llamamos el subconsciente.

Pero hay aun otros argumentos más concluyentes a favor de la subconsciencia, y ante todo éste: en lo que respecta al hecho, algunas veces la memoria se hace cargo, por así decir, de la subconsciencia, por ejemplo cuando después de haber escuchado

distraídamente dar la hora, se cuenta los toques mediante el recuerdo, o cuando nos damos cuenta de un ruido en el momento que cesa.

No se puede sostener que dos hechos cuyo recuerdo es claramente consciente han sido ellos mismos inconscientes; puesto que estos hechos no han sido claramente conscientes, la denominación de subconsciente es la única que conviene aquí.

El análisis interior nos hace tocar la subconsciencia más de cerca aun: cuando experimentamos una vaga tristeza o una vaga alegría, vemos, reflexionando, que teníamos preocupaciones capaces de inclinar a la tristeza o a la alegría, y que no habíamos aun observado.

La reflexión tiene entonces por efecto aumentar la intensidad de lo que estaba ya en la conciencia, o en otras palabras hacer claramente consciente lo que no era sino subconsciente. Si se considera los hechos llamados de trabajo mental inconsciente es difícil no concluir lo mismo.

Ocurre también que nuestros recuerdos se suceden sin que entre dos anillos de la cadena el pensamiento pueda acordarse de un intermediario consciente: incluso entonces es una suposición gratuita pensar que haya un intermediario puramente fisiológico entre dos fenómenos que son verdaderamente psicológicos, y por otra parte, si se admite que a todo fenómeno fisiológico ha debido corresponder un fenómeno psicológico, no hay razón para contemplar este último como si no hubiera sido consciente al menos débilmente, como tampoco se ve de qué manera lo que pasara fuera de la conciencia pudiese finalmente influir sobre ella.

El fenómeno de la sugestión es también favorable a la subconsciencia, y lo que tiende a probarlo es la inquietud muy consciente del sujeto que se halla impedido de obedecer a la sugestión en el momento señalado de antemano.

Muchos experimentos prueban también que en los seres vivos hay un conocimiento profundo de la organización, conocimiento que no es claramente consciente, pero que no puede estar enteramente fuera de la conciencia ya que cuando él se revela, por ejemplo en ciertos sujetos hipnotizados, y deviene claramente consciente, sería ininteligible decir que la conciencia no encerraba ya lo que se manifiesta ahora.

Finalmente, si no se admite la subconsciencia para explicar la memoria, si se quiere explicarla únicamente mediante un mecanismo fisiológico o por un susodicho inconsciente psicológico, quizás se llegue a explicar la reminiscencia pero no el reconocimiento.

Podríamos citar además muchos otros hechos, como los casos de memoria ancestral, ciertos fenómenos del sueño.

Volvamos ahora a las razones de orden teórico y racional que demuestran rigurosamente la imposibilidad del inconsciente psicológico:

1. Como hemos dicho desde el comienzo, el inconsciente psicológico es verdaderamente impensable y contradictorio; ahora bien, la lógica prohibe hablar de

cosas de las que no se puede incluso ni pensar y lo que implica contradicción no puede ser más que una imposibilidad.

2. Se han apoyado con razón o sin ella en Leibniz para defender el inconsciente psicológico en nombre del principio de continuidad. Según este principio, por ejemplo, cuando se cesa de tener conciencia de manera clara y distinta de escuchar el sonido de la campana que se va desvaneciendo, se cesaría completamente de tener conciencia, pero sin embargo la sensación duraría todavía aunque inconsciente y le sería imposible pasar bruscamente a 0, ya que habría entonces discontinuidad en su decrecimiento. Este argumento no es sino engañoso: ante todo, habría que poner muchos reparos al valor del principio de continuidad, que está lejos de ser tan universalmente aplicable como hubiera querido Leibniz y que, bajo la forma en que éste lo enunciaba, lleva incluso a consecuencias completamente ilógicas. Sin duda hay en la naturaleza cosas que son continuas, el espacio y el tiempo, pero la continuidad no es una propiedad común a todo lo que existe: así el número es discontinuo.

La observación muestra también que en los hechos psicológicos existe lo discontinuo; así es en lo que concierne a la pretendida intensidad de las sensaciones. Pero sigamos adelante. Podría ser muy bien que en un cierto momento la impresión producida por el excitante exterior fuese tan débil que no le correspondiera un hecho psicológico por débil que fuese: en este caso no habría, y ello a la vez, ni conciencia, ni sensación, y por consiguiente ni sensación inconsciente.

Pero podemos ir más lejos, la aplicación estricta del principio de continuidad lleva a lo opuesto de la tesis que combatimos: si es imposible en efecto que la sensación pase bruscamente a 0, debe evidentemente ser lo mismo para la conciencia; conciencia y sensación irán ambas decreciendo indefinidamente al mismo tiempo. Desde el momento que se admite que el principio de continuidad es aplicable a todo, deber ser aplicable a la conciencia lo mismo que a la sensación.

3. Los partidarios del inconsciente psicológico invocan también el principio de causalidad, que enuncian bajo esta forma: "Toda parte de una causa debe producir una parte proporcional del efecto que produce la causa total"; por ejemplo si escuchamos el ruido de mil olas debemos escuchar también el rumor de una sola ola e incluso el de cada una de las gotitas de agua que componen esta ola, pero aquí no hay ya conciencia, estas sensaciones son pues sensaciones inconscientes.

A este argumento se ha respondido que puede ser necesaria una cierta cantidad mínima de la causa para producir el efecto que produce esta causa cuando actúa en proporciones más considerables: es posible pues que haga falta el rumor de más de una gotita de agua e incluso de más de una ola para que se produzca una sensación, y entonces no hay motivo para suponer conciencia por debajo del punto en el que la sensación cesa de producirse.

Por lo demás, el principio invocado hace poco, si se quiere aplicarlo rigurosamente, conduce directamente a la teoría que sostenemos; si este principio es verdadero, en efecto hay que decir que si el ruido de mil olas produce un efecto que es una sensación consciente, el ruido de una sola ola debe producir un efecto de la misma naturaleza, o sea igualmente una sensación consciente, aunque lo sea muy poco.

4. Ciertos psicólogos dicen que sensación y conciencia son inversa una de otra, y pretenden por consiguiente que ahí donde la sensación es muy intensa, no hay en absoluto conciencia. Si en lugar de decir simplemente conciencia, dijeran conciencia reflejada o reflexión, se podría darles la razón: por ejemplo aquel que es víctima de un sentimiento muy violento no se juzga a sí mismo, pero sabe aun lo que le pasa.

Si deja de saberlo, si sufre un síncope cuando la emoción es violenta, la conciencia cesa, o casi, pero con ella cesan todas las sensaciones y todos los sentimientos.

En suma, no hay ningún argumento a favor del inconsciente psicológico, que no podamos contemplar más que como una imposibilidad pura y simple, mientras que hay muchos a favor del subconsciente.

Se impone aquí una observación complementaria: la conciencia clara y distinta o la conciencia normal puede ser considerada como si ocupase en cierta manera la región central en el dominio de la conciencia íntegra, y tiene, como hemos dicho, prolongaciones que ocupan el resto de este dominio.

Por lo tanto, es evidente que se puede contemplar prolongaciones extendiéndose en diversos sentidos a partir del centro común al que están ligadas, pero la palabra subconsciencia, por su composición, parece indicar que se trata únicamente de prolongaciones inferiores de la conciencia, y son en efecto éstas a las que se contempla habitualmente bajo este nombre.

Si se admite pues la subconsciencia (y según todo lo que hemos dicho es necesario admitirla), parece que hay motivo también para admitir correlativamente una super-consciencia, o sea un conjunto de prolongaciones superiores de la conciencia, lo cual no hacen en general los psicólogos.

Sin embargo algunos han empleado este término de super-consciencia, pero en un sentido completamente diferente; son los psicólogos que admiten una pluralidad de conciencias y que llaman super-consciencia a la conciencia central por oposición a las conciencias subordinadas: empleado de esta manera, este término no es sino un neologismo inútil, puesto que no designa nada más que la conciencia propiamente dicha.

No sucede lo mismo cuando se opone super-consciencia a subconsciencia, como nosotros lo hacemos, distinguiéndola al mismo tiempo de la conciencia ordinaria, pero como el estudio de lo que puede ser la super-consciencia así entendida se sale [del dominio] de la psicología clásica, no nos es posible insistir más aquí y debemos limitarnos, sobre este punto, a estas pocas indicaciones.



Capítulo IV

LA NATURALEZA DE LA CONCIENCIA

Hemos establecido que no hay inconsciente psicológico, o en otras palabras que ningún fenómeno psicológico es separable de la conciencia, pero no hemos hablado todavía de la naturaleza de la conciencia y vamos a tener ahora que examinar diversas teorías que se han emitido a propósito de esto.

La conciencia no es el resultado de una diferencia entre dos estados fisiológicos, inconscientes como tales, o entre dos estados psicológicos, inconscientes no obstante, los dos estados de los que aquí se trata son o bien dos sensaciones diferentes o bien una misma sensación que crece y decrece. Sin duda para que la conciencia se mantenga en un cierto tono o para que haya conciencia clara y distinta, hace falta una diferenciación continua entre los estados que atraviesan la conciencia, ya que ésta se debilita rápidamente por efecto del hábito, pero tal diferenciación no es condición esencial e indispensable de toda conciencia.

La conciencia no es el resultado de una diferencia entre dos estados fisiológicos puros, ya que para que la conciencia se produjese en esta hipótesis, haría falta que tuviera por causa directa un tercer estado fisiológico, que sería como la resultante de los dos primeros. Entonces se llegaría a esta concepción extraña de que la reunión de dos estados fisiológicos engendraría la conciencia mientras que cada estado tomado aparte produciría una sensación, la cual unida a la otra serviría de contenido a la conciencia, quien por sí misma no es sino un continente. ¿Cómo podría pues obrarse la fusión entre esta conciencia y sus sensaciones?

La conciencia no es tampoco el resultado de una diferencia entre dos estados fisiológicos acompañados de una sensación que sería inconsciente (inconsciente psicológico), ya que tendríamos entonces dos tipos de actividad fisiológica diferentes, aunque sin embargo de la misma naturaleza, uno engendrando conciencia y otro sensación. Los dos actos del primer tipo engendrarían cada uno una sensación inconsciente, mientras que el acto del segundo tipo, que es la resultante de los dos primeros, engendraría la conciencia de la sensación. Esta explicación, tan extraña como la primera, es repudiada por el propio razonamiento.

La conciencia no es tampoco el resultado inmediato de la diferencia de dos sensaciones inconscientes (inconsciente psicológico). En efecto, no se ve de qué manera una diferencia podría jugar un papel real en la conciencia si ella no fuera una realidad en esta conciencia, o sea una diferencia ya consciente.

Además, ¿de qué manera lo que es inconsciente llegaría a producir la conciencia si la conciencia es el sentimiento de una diferencia? ¿No supone este sentimiento que son ya conscientes los dos términos entre los que esta diferencia es sentida? No vemos por qué la diferencia entre dos sensaciones sería más consciente que estas dos sensaciones mismas.

Finalmente, si la conciencia comienza por ser el sentimiento de una diferencia o incluso por suponer simplemente una diferencia, se puede decir que la conciencia es imposible, que no podrá nunca nacer. En efecto, un sentimiento de diferencia por más que suponga al menos una dualidad de estados que lo explique, su naturaleza no es por ello menos simple. Pero entonces él es como tantas otras sensaciones o como cualquier otro hecho psicológico. No podrá pues existir en la conciencia más que gracias a la existencia de otro sentimiento o al menos de una sensación inconsciente: vemos que en esta suposición la posibilidad de la conciencia recula indefinidamente.

Podemos también presentar las cosas de esta manera: si una primera sensación es para la conciencia como si ella no existiera, la segunda deviene la primera con respecto a la tercera, que deviene la segunda y así por consiguiente indefinidamente, de donde se llega a la misma conclusión que anteriormente.

Si se dice que dos o más estados simultáneos pueden tener el mismo efecto que dos o varios estados sucesivos, la última objeción cae, pero las otras permanecen.

Por otra parte, la conciencia se presenta siempre como aprensión de elementos simples o de elementos compuestos, de composición definida perceptible a esta conciencia. Sin duda [los] antecedentes fisiológicos y también psicológicos de una sensación clara y distinta son muy complejos, pero salimos de apuros, cesamos de ser rehusados por las objeciones anteriormente expuestas, si, al mismo tiempo que tenemos en cuenta todo lo que la fisiología nos enseña sobre la causa de nuestras sensaciones, concluimos de la siguiente manera: la conciencia clara y distinta no es toda la conciencia, supone siempre multiplicidad y cambio (por otra parte quien dice cambio dice multiplicidad), y si esta multiplicidad y este cambio que se requieren siempre para que haya conciencia clara y distinta no se encuentran no obstante en ésta, esto es porque se encuentran en la subconsciencia, o sea también en la conciencia. Hay que admitir que a cada una de las causas exteriores, vibraciones u ondulaciones, capaces de producir en nuestro organismo un verdadero efecto, debe corresponder sensaciones subconscientes.

Se admite de bastante buen grado que a estas causas exteriores corresponde sensaciones; ¿tan difícil es pues añadir que estas sensaciones deben ser subconscientes, puesto que la lógica nos empuja a ello, como la ciencia, por su lado, empuja a admitir sensaciones que permanecen desconocidas a la conciencia clara y distinta?

En realidad, lo que permanece más sorprendente, es la posibilidad de una multiplicidad enorme de hechos en un corto intervalo de tiempo, pero además de que esta dificultad no es mayor en la tesis de la subconsciencia que en la del inconsciente, no hay que perder de vista que el tiempo es algo muy relativo, que su continuidad permite contemplar una sucesión de intervalos tan próximos y tan pequeños como se quiera (por debajo de los límites de nuestra percepción distinta) y que por otra parte esta multiplicidad que tenemos que contemplar no es forzosamente necesaria en todos los casos, sino que puede también ser simultánea.

Es cierto que la consideración de esta simultaneidad, introducida así, es opuesta a ciertas tesis admitidas bastante a menudo por los psicólogos, y según las cuales no podría haber coexistencia de dos o más hechos psicológicos diferentes, pero no podemos ver en estas teorías sino hipótesis gratuitas que no se sustentan, en el fondo, más que en una concepción demasiado simplista de la serie de los fenómenos

psicológicos bajo una forma lineal. Toda la complejidad real de estos fenómenos no está de acuerdo en modo alguno con semejante concepción.

Si es cierto, como todo lo que antecede tiende a demostrar, que lo inconsciente no puede nunca explicar lo consciente, la conciencia clara y distinta debería ser explicada mediante el subconsciente en el caso de que no se explique por sí misma. De esto debe resultar que habrá motivo para buscar y dar una interpretación psicológica de todos los hechos llamados de acción física o fisiológicos sobre lo psicológico o lo mental, llamado más comúnmente y también más impropiamente lo moral, pero no hacemos más que indicar aquí esta consecuencia.

Se habla también, para explicar la conciencia, de una diferencia entre un sujeto y un objeto, diferencia que debería ser sentida o pensada en cierto grado para que la conciencia se produzca. Se objeta a menudo a esta teoría que la distinción del sujeto y del objeto no debe ser primitiva, que la idea de sujeto pensante en el propio sujeto pensante es demasiado abstracta para existir desde el comienzo, y que sucede lo mismo con la idea de objeto.

Esto puede ser cierto, y en todo caso la teoría según la cual toda sensación es al menos un poco consciente es ciertamente mucho más simple que ésta, pero hay más: la distinción del sujeto y del objeto está lejos de ser tan fundamental como se le supone de ordinario, y hay ciertos modos del pensamiento que pueden ser perfectamente conscientes y que son incluso del orden más elevado, en los que tal distinción no puede existir.

¿Cómo se podría pues sostener que esta distinción es una condición necesaria de la conciencia?

El Señor Ribot quiere explicar la conciencia mediante la actividad y la unidad de los órganos y de las funciones corporales: esta solución puede tentar a primera vista pero dista mucho de ofrecer la claridad que promete.

Distingamos tres cosas: 1 – Nuestra idea del yo como ser independiente. 2 – El hecho de la conciencia, que como hemos mostrado, realiza todos los hechos psicológicos. 3 – El hecho psicológico mismo, una sensación por ejemplo.

El Señor Ribot ha exagerado la unidad del organismo: esta unidad dista mucho de ser perfecta. El concierto de las fuerzas biológicas y de los órganos que componen el cuerpo no presenta más que una unidad muy relativa, de manera que en su totalidad [ella] no puede ser el origen de esta idea del yo de la que hemos hablado en primer lugar. Admitiendo incluso que los hechos de conciencia considerados aisladamente sean explicados por el organismo, no se explicaría así cómo uno de ellos puede ser, al mismo tiempo que él mismo, recuerdo de otros hechos de conciencia: los hechos de conciencia considerados como efectos de acontecimientos fisiológicos formarían una conciencia esporádica, en la cual los diferentes elementos permanecerían extraños unos a otros.

La idea del yo, incluso si se la contempla como ilusoria, no podría explicarse en esta teoría. Se puede incluso ir más lejos: el menor de los estados de conciencia puede ser considerado como una unidad, mientras que no se encuentra nada igual en el organismo, donde el menor movimiento, la existencia del menor elemento es siempre

indefinidamente divisible en el espacio y en el tiempo; finalmente la menor conciencia de las sensaciones es un fenómeno que existe por sí mismo y que por consiguiente no tiene analogía con lo que es, por hipótesis, cualquier fenómeno físico o psicológico en la teoría del Señor Ribot.

Tal teoría, al querer revestirse de una apariencia científica, no logra sino crear una confusión entre la psicología y la fisiología, sin poder explicar nada en realidad.

A Taine se le ocurrió admitir una teoría según la cual habría motivo no de buscar una explicación de la conciencia mediante el movimiento, o sea por algo que no es la conciencia, sino de considerar la conciencia por una parte, lo físico por otra, como las dos caras opuestas de una misma realidad, de una realidad de esencia doble.

El paralelismo que propone esta teoría apenas está confirmado por la experiencia interna, y la de la experiencia exterior hace imposible la suposición de tal paralelismo. Es pues vano buscar una explicación de la conciencia ya sea mediante el organismo, ya sea mediante el pretendido inconsciente psicológico.

La conciencia puede ser contemplada como una base primitiva e irreducible, de la que debemos partir y servirnos para explicar otra cosa, pero la cual no explicamos, al menos mientras queramos atenernos estrictamente solo al punto de vista psicológico.

Desde este punto de vista no tenemos que considerar la conciencia de otro modo más que como la forma común y la condición necesaria de todos los fenómenos psicológicos, lo cual no supone evidentemente nada sobre la naturaleza de esta conciencia en sí misma, como tampoco el estudio de los fenómenos físicos supone un conocimiento de la naturaleza intrínseca del tiempo y del espacio, que son los continentes y las condiciones de estos fenómenos.

El psicólogo no tiene que explicar la conciencia como el físico e incluso el matemático no tienen tampoco que explicar el espacio y el tiempo.

No tiene incluso ni que dar una definición de ella, ya que lo que es contemplado como irreducible no podría ser definible.

Podremos incluso considerar todos los fenómenos psicológicos como si no fueran en un sentido más que modalidades o modificaciones de la conciencia (de la misma manera que los fenómenos físicos son contemplados como modalidades del movimiento), sin por ello atribuir a esta conciencia una existencia aparte, al menos en tanto que la consideremos exclusivamente en su relación con estos fenómenos, lo cual es el papel de la psicología.

Esta no tiene que contemplar más que lo que podemos llamar la conciencia fenoménica, sin preguntarse si esta conciencia fenoménica es o no es la expresión de algo de otro orden, sin relación con los fenómenos y que por definición misma no es del dominio psicológico.

Tenemos ahora que hablar sucintamente de la conciencia: sucintamente ya que, como veremos, sea lo que sea que estudiemos en psicología, estamos obligados a explicarlo en última instancia mediante las propiedades de la conciencia.

Es fácil comprender que esto sea así desde el momento que todos los fenómenos psicológicos pueden ser considerados como modalidades de la conciencia. Pero esto muestra que la psicología tiene el mismo carácter de relatividad que todas las ciencias de hechos.

Según el Señor Egger, una de las leyes fundamentales de la mente es la ley de la fatiga o del cambio, pero en realidad la necesidad del cambio y el hecho de la fatiga, del cual esta necesidad es una consecuencia, no pueden tener más que un origen puramente fisiológico.

Por otra parte, la reaparición de estados de conciencia pasados, que constituye la memoria, e incluso el ejercicio de todas nuestras facultades mentales tienen más o menos condiciones orgánicas, pero hay en la actividad psicológica funciones que no pueden ser atribuidas más que a la conciencia misma.

Las sensaciones como tales son reacciones propias de la conciencia con motivo de solicitaciones que vienen del exterior, y los sentimientos, los juicios, son cosas absolutamente diferentes de sus causas externas o de los fenómenos que son motivo de aquellos.

Las síntesis que obra en cada instante la conciencia son como especies de creaciones que no tienen análogas en las síntesis estudiadas por el físico y el químico.

En el mundo exterior todo está sometido a un cambio continuo y nada permanece nunca parecido a lo que era en el instante anterior; mediante la memoria al contrario, la conciencia mantiene el pasado, le hace entrar en cierto modo en el presente y especialmente el fenómeno del reconocimiento aparece como una síntesis original que no tiene análogo en otra parte.

En una palabra, la conciencia, por su naturaleza y por sus funciones, es algo irreducible, y todo estudio que se hace de ella la muestra como una actividad de un género completamente especial, que no es asimilable a ningún otro.



Capítulo V

CLASIFICACION DE LOS HECHOS PSICOLOGICOS

Las facultades

Cuando hablamos de facultades en psicología no entendemos por ello poderes del alma, que explicarían los hechos mentales.

La cuestión de la existencia real de semejantes poderes y el estudio de su verdadera naturaleza sobrepasaría en efecto el dominio de la psicología, de la que debemos subrayar aquí el carácter relativo.

Si empleamos el término facultad, es únicamente para distinguir los conjuntos de hechos mentales irreducibles unos a otros, aunque estos conjuntos no estén nunca completamente separados.

Parece que no hay más que tres facultades: la inteligencia, en su sentido más amplio, la emoción o sensibilidad y la voluntad, esta es la división más generalmente admitida.

Para darse cuenta de esto basta comparar los diferentes hechos mentales que nos son conocidos por la conciencia.

Habrá siempre ciertas relaciones, una cierta comunidad de naturaleza entre dos ideas por diferentes que sean, y lo mismo entre dos sentimientos. Pero en cambio, las ideas y los sentimientos forman dos grupos irreducibles; los hechos que se refieren a la voluntad aparecen igualmente como irreducibles a los anteriores.

Se ha buscado sin embargo algunas veces hacer una reducción entre estos diferentes grupos; es necesario pues mostrar con más detalle que no hay menos de tres facultades, o sea que ninguna de las tres que hemos enumerado es reducible a una de las otras dos.

Se ha tratado de hacer una sola clase de los hechos intelectuales y de los hechos emotivos pretextando que son hechos pasivos, mientras que los hechos volitivos serían esencialmente activos; pero esta distinción en muy vaga e implica incluso verdaderas confusiones. Ante todo, la pasividad tiene como señal la reacción, opuesta a la acción espontánea, pero la reacción que presenta siempre ciertos caracteres propios de la naturaleza del ser es también acción.

Por otra parte, podemos preguntarnos si existe, también en el dominio de los hechos volitivos, muchas acciones que sean completamente espontáneas, independientes de toda influencia exterior y que no sean pasivas bajo algún concepto.

Sin duda la voluntad parece ser lo que hay de más activo en nosotros, mientras que el sentimiento es lo que hay de más pasivo, aunque a veces juega también un papel activo, por ejemplo cuando sirve de móvil a nuestra conducta.

En cuanto a la inteligencia, es seguramente un error no considerarla como activa en un grado más o menos elevado y esto hasta en las funciones más simples de la

adquisición del conocimiento, como la percepción, donde la mente aporta siempre algo de sí misma.

Se podrá, si se quiere, distinguir en la inteligencia un lado más bien activo y un lado más bien pasivo, pero esto no es en suma más que una cuestión de grado y no de naturaleza, al menos en tanto que nos limitemos al único punto de vista bajo el cual nos sea posible contemplar la inteligencia en psicología.

Para reunir la inteligencia y la emotividad se señala el papel jugado por la creencia, que es sentimiento, en el juicio, considerado como el acto intelectual más esencial, pero se podría igualmente señalar en sentido inverso que en el hecho de la afirmación, que acaba el juicio, entra la voluntad. Esto no prueba por otra parte nada más que esta verdad incontestable, que las diferentes categorías de hechos psicológicos se mezclan más o menos y reaccionan unos sobre otros, lo cual no es una razón suficiente para querer confundirlos.

En realidad, pensar, sentir, querer, son tres formas de la actividad de la mente: esta actividad puede tener grados, pero es siempre actividad, y lo que se dice pasivo en la mente puede devenir activo al más alto grado en ciertas circunstancias.

Estudiemos ahora los valores que pueden tener los ensayos tanteados para reducir a una sola estas tres facultades. Primero, no se puede reducir el sentimiento y la voluntad a la inteligencia: Descartes y Leibniz veían en el sentimiento pensamiento confuso, pero hay que decir, es cierto, que la palabra pensamiento parece tener para ellos, sobre todo para Descartes, un sentido más extenso que habitualmente. Como quiera que sea, no se puede reducir el sentimiento a la inteligencia; sin duda es posible que los sentimientos, incluso aquellos a los que se llama placer o dolor físico, lo mismo que todos los deseos, se expliquen mediante juicios subconscientes más o menos recientes, de los cuales algunos pueden ser pasados al estado de hábito casi orgánico, pero en todo caso no hay que tomar la causa del sentimiento por su esencia. Igualmente, algunos juicios anteceden siempre a la volición, pero aunque el juicio, que se podría expresar así: "haré lo que me venga en gana", se confundiese de hecho con el propio acto volitivo, no habría menos en él dos elementos heterogéneos, y por otra parte este juicio no se asemeja en absoluto a los juicios apreciativo y afirmativo.

No se puede tampoco reducir la inteligencia y la voluntad al sentimiento. Aquellos que han pensado que se podía reducir, lo han hecho sobre todo porque parecía que la vida afectiva es aquella por la que el hombre comienza; sin duda la vida afectiva tiene una importancia mayor en la primera infancia, pero si se piensa que el niño, desde sus primeros días, hace experiencias y se instruye él mismo para interpretar estas sensaciones, esto muestra que se sirve ya de su inteligencia tanto como le es posible.

Es de temer que los partidarios de la reducción de la que hablamos confundan sentimiento y sensación; en todo caso, ¿cómo se podría sacar del sentimiento lo que no se puede sacar de la sensación, que sin embargo es ya algo intelectual, o sea todas las ideas propiamente racionales mediante las cuales se edifica la ciencia?

No se puede tampoco reducir la voluntad al sentimiento y no es cierto que la voluntad no sea más que un deseo que vence en nosotros finalmente sobre varios otros.

Sin entrar aquí en la cuestión de la libertad, que si existe no puede pertenecer más que a la voluntad exclusivamente, destacaremos los puntos siguientes: el deseo puede buscar lo imposible, no se quiere más que lo posible; se tiene a veces deseos opuestos, la voluntad tiende siempre hacia un único y mismo fin; el deseo depende en gran parte del organismo, mientras que es muy difícil explicar fisiológicamente la voluntad; finalmente el deseo es independiente de la razón, es eminentemente impulsivo, mientras que no hay voluntad sin reflexión. En una palabra, sentimiento y voluntad parecen tan diferentes bajo todos los aspectos que no se puede pensar en reducir uno de ellos al otro.

Finalmente no se puede reducir el sentimiento y la inteligencia a la voluntad: se puede mostrar la existencia de tendencias que son como las voluntades más o menos oscuras de nuestra naturaleza, pero que no tienen nada en común con esta voluntad libre que está en juego y que por otra parte no constituye en absoluto el sentimiento ni toda la inteligencia.

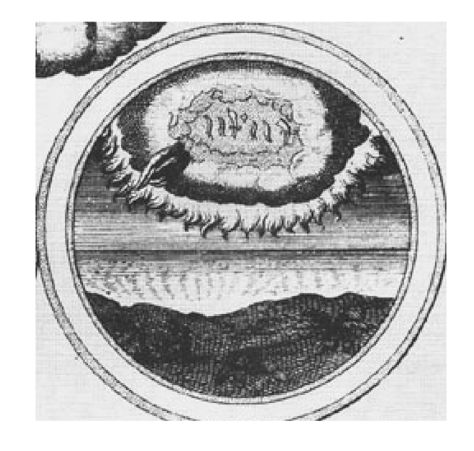
Añadamos que para demostrar la teoría de las tres facultades, es necesario renunciar a buscar una oposición entre el desarrollo de una de estas tres facultades y las otras dos.

No hay más de tres facultades en el sentido psicológico de esta palabra; lo que se llama la actividad no es una facultad especial, sino que es un carácter general de todas las facultades.

No tenemos que examinar la cuestión de saber si es necesario contemplar, como pensaba Aristóteles, una facultad distinta para explicar que el alma pueda mover al cuerpo, ya que esta cuestión no es competencia de la psicología.

El lenguaje no requiere una facultad propiamente hablando, ya que se puede explicarlo mediante la inteligencia y la voluntad, unidas por otra parte a ciertas condiciones orgánicas.

Finalmente, el instinto no es una facultad esencialmente distinta de la inteligencia [...] y hay que renunciar a oponerlo a ésta; es necesario al contrario considerarlo como un caso particular, una especie de inteligencia.



LAS FACULTADES INTELECTUALES

Es natural comenzar por el estudio de la inteligencia, ya que es relativamente más simple y sobre todo menos oscura que la emotividad y también que la voluntad. Todas las facultades intelectuales son en el fondo formas diversas de una misma actividad: la de la conciencia.

Esto es cierto en primer lugar para lo que llamamos las facultades de adquisición; la sensación en sí misma es un hecho interior, aunque refiriéndose a causas exteriores, y lo que llamamos el sentido íntimo no es otra cosa más que la propia conciencia, en tanto que ella conoce directamente sus propias operaciones.

Después vienen las facultades de conservación: la memoria consiste, al menos en parte, en la asociación de ideas y de imágenes, y esta asociación se explica por una vinculación entre hechos de conciencia simultáneos o sucesivos. En todos los casos en los que el recuerdo se explica por asociación, y estos son los más numerosos, se puede decir que se explican en definitiva por el poder de síntesis inherente a la conciencia.

La imaginación se explica por la memoria.

El análisis o la abstracción que intervienen en la imaginación combinatoria se explican por la atención, que no es más que una forma intensa de la conciencia.

Finalmente hay que considerar las facultades de elaboración: el juicio, que consiste en la afirmación de realidades y verdades de orden diverso, géneros de seres o de hechos, leyes y relaciones; y en fin el razonamiento, que es una combinación de juicios. [El juicio y el razonamiento] no son en suma más que análisis y síntesis que tienen por base los datos suministrados por las sensaciones y por el sentido íntimo, sin [...] sin embargo en la medida en la que reclaman la intervención de elementos *a priori*, más puramente intelectuales que todo el resto, a los que se denomina los principios directores de la conciencia; pero en tanto que éstos son principios en el sentido riguroso de esta palabra, su estudio sobrepasa el dominio de la psicología y pertenece a la metafísica.

El doble poder de análisis y síntesis que encontramos en todas estas facultades constituye en suma toda la conciencia y también toda la inteligencia, o al menos todo lo que el psicólogo puede tomar por objeto de su estudio en la inteligencia.

El agente principal del desarrollo de la inteligencia es la atención, la cual, permitiendo llevar el análisis muy lejos, suministra los elementos de síntesis nuevas, y en la que hay, quizás, motivo para contemplar también otro modo más elevado, que conduce directamente [a la síntesis] sin pasar por un análisis previo. Pero la atención, bajo todas sus formas, no es en el fondo más que la conciencia llevada al grado de intensidad.



Capítulo VII

EXCITANTE EXTERIOR E IMPRESIÓN

Es necesario distinguir cuidadosamente excitante exterior, impresión, sensación y percepción. El excitante exterior está constituido, por ejemplo, por un foco luminoso y por los movimientos que se producen en el medio ambiente, desde este foco luminoso hasta la superficie de nuestro sentido.

El excitante exterior pertenece todo él al dominio de la física, la impresión es toda ella fenómeno fisiológico: ella comprende todo lo que pasa en el organismo a partir del momento en que éste está sometido a la influencia de un objeto exterior hasta que los movimientos provocados en él por la acción de este objeto hayan finalizado.

Lo que hay que considerar en primer lugar en la impresión, son los movimientos que se producen entre la periferia y los centros cerebrales, después en estos mismos centros cerebrales, cuya activación es la condición inmediata de la sensación; pero hay que considerar igualmente lo que se produce a continuación, o sea el movimiento que va en sentido inverso del primero: de los centros cerebrales a la periferia.

Esta segunda fase de la impresión tiene igualmente una gran importancia, ya que sin ella no hay percepción precisa y bien localizada: si por la sección de un elemento nervioso aferente se hace la sensación imposible, por la sección de un elemento eferente la localización cesa de ser posible.

Señalemos también los efectos motores especiales del movimiento centrífugo, en lo que concierne por ejemplo a las modificaciones de las funciones respiratoria y circulatoria, que pueden seguir a la sensación.

Con la sensación subconsciente o claramente consciente comienza la actividad propiamente psíquica: la percepción es también un fenómeno psíquico e incluso de orden elevado, ya que es un juicio mediante el cual afirmamos que a la sensación dada corresponde fuera de nosotros un objeto que posee una cierta calidad, que es la causa de esta sensación que experimentamos.

Los psicólogos americanos han llamado *"percept"* al conjunto formado por la percepción y la sensación propiamente dicha, con los recuerdos que ellas despiertan y que pueden modificarlas en bastante amplia medida.

Se necesita siempre una impresión para permitir la producción de una sensación, pero no siempre ha habido acción de un excitante exterior cuando hay impresión: el mínimo de condición fisiológica exigido por la sensación son los movimientos cerebrales.

En casos como la alucinación y el sueño no hay nada más que movimientos cerebrales, como antecedentes inmediatos de la sensación.

Si se considera la impresión en los pormenores de los fenómenos que la componen, aparece como si fuese de la misma naturaleza que el excitante exterior: por ambas partes son movimientos, cambios físico-químicos, tanto en los fenómenos de los que nuestro organismo es la sede como en las acciones exteriores que se ejercen sobre nosotros. Es esta identidad de naturaleza la que nos ha permitido anteriormente considerar los fenómenos fisiológicos como si no constituyesen más que un caso particular de los fenómenos físicos.

No es siempre necesario, para que haya sensación determinada, que el excitante exterior que produce ordinariamente esta sensación entre en juego; así, mediante una misma corriente eléctrica, se puede producir, actuando sobre el nervio óptico, sensaciones visuales, actuando sobre el nervio acústico, sonidos.

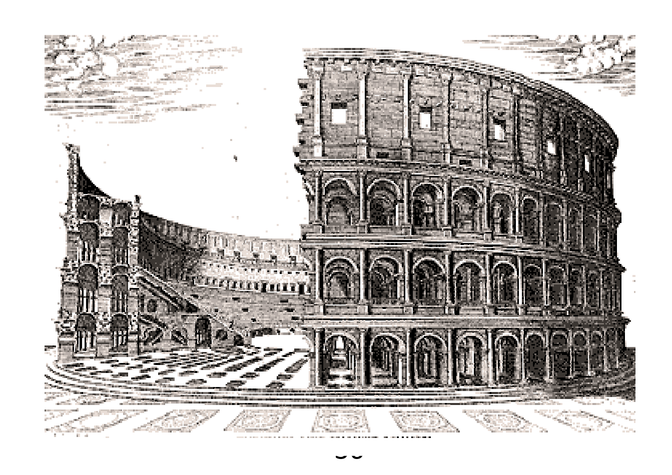
Un choque violento en la cabeza produce una sensación luminosa. Esto prueba que lo que pasa en el cerebro es, si no la causa, al menos la condición inmediata de la especificidad de las sensaciones; decimos en el cerebro y no en los nervios, ya que cualquier nervio, si es suficientemente impresionable, puede conducir cualquier especie de movimiento de la periferia al cerebro.

Identidad de naturaleza de todos los fenómenos exteriores, por una parte, y de todos los fenómenos nerviosos, por otra, y finalmente de unos y otros en sus pormenores, todo ello prueba que la sensación es verdaderamente algo original con respecto a sus condiciones exteriores e interiores.

El fenómeno elemental de la impresión es el reflejo: el reflejo propiamente dicho es la actividad propia del sistema nervioso, pero la irritabilidad de la materia viva, no nerviosa, es lo análogo al reflejo, [...].

Se puede pues decir que el reflejo, extendiendo el sentido de este término, es el acto esencialmente característico de la materia viva: se presenta como una respuesta apropiada a una excitación y ofrece caracteres que no parecen explicables mediante una reducción pura y simple a fenómenos físico-químicos.

Estos son los fenómenos en los que se descompone la primera parte de la impresión, entre la periferia y los centros cerebrales inclusive, los cuales no son la causa sino que son las condiciones inmediatas de la producción en la conciencia de las sensaciones elementales, que esta misma conciencia sintetiza después para transformarlas en nuevas sensaciones, no subconscientes como las anteriores, sino claramente conscientes: estas últimas son a las que se llama más corrientemente las sensaciones.



Capítulo VIII

LAS SENSACIONES

Se cuenta habitualmente siete especies de sensaciones: la de la vista, del oído, del olfato, del gusto, del tacto, del calor y del frío.

A decir verdad, estas dos últimas no nos vienen dadas por sentidos distintos, sino por el tacto: no hay pues en realidad más que 5 sentidos externos.

Hay que suprimir enseguida del número de las sensaciones el placer y el dolor, lo agradable y lo desagradable, ya que estos son sentimientos: no hay que confundir lo afectivo y lo representativo.

Sin duda es bastante probable que a toda sensación se le junte un hecho afectivo más o menos claramente consciente; la solidaridad que existe manifiestamente entre todas las formas de la actividad psíquica es lo que lleva a admitirlo.

Es verosímil que toda representación vaya acompañada de un estremecimiento susceptible de dar motivo a una emoción, y que tiene al mismo tiempo por efecto [...] hacer revivir otros estados representativos, ideas o imágenes, pero sería un error querer confundir o identificar sentimiento y sensación.

El Señor Lachelier sostiene que el carácter representativo y el carácter afectivo están en razón inversa uno del otro para cada sensación; contempla las sensaciones de la vista y del tacto como eminentemente representativas, las del gusto y el olfato como eminentemente afectivas y la del oído como intermediaria. Esta teoría tiene el grave error de suponer sensaciones que sean emotivas en sí mismas y no simplemente acompañadas de emoción.

Las emociones o sentimientos que aparecen ligados a las sensaciones de la vista y del tacto son sobre todo de naturaleza estética, pero no es menos cierto que estas sensaciones, como las otras, actúan sobre la emotividad; por otra parte, las disonancias de colores, los colores demasiado violentos, colores muy vivos, la sensación de aspereza, son desagradables, mientras que matices armoniosos etc. son agradables. Por otro lado, las sensaciones del sabor y del olor tienen también valor representativo, informan sobre los asuntos exteriores, dan a conocer conveniencia o desconveniencia, con respecto al organismo, de los objetos que las causan. Sería difícil sostener que el olfato entre los animales que lo tienen muy desarrollado tiene simplemente un carácter afectivo.

Podemos pues decir que todas las sensaciones tienen un valor representativo, pero hay que señalar que originariamente todas son bastante pobres en información y que es el hábito el que, con el recuerdo de las experiencias pasadas, las hace cada vez más representativas.

Podemos preguntarnos si no hay realmente más ni menos especies de sensaciones distintas que las que hemos enumerado al comienzo.

Aquellos que admiten 7 dicen que no se puede contemplar el frío y el calor como una única y misma sensación, aunque para los físicos no haya más que calor en diversos grados, siendo el frío puramente negativo.

Ciertamente las sensaciones que nos vienen de la temperatura, definida y determinada por los físicos, son, en tanto que sensaciones, independientes en gran medida de esta misma temperatura, pero esto no impide que se pudiera considerar el calor y el frío como sensaciones diferentes suministradas por un único y mismo sentido, el sentido de la temperatura, y por otra parte cada uno de los otros sentidos suministra igualmente datos diversos que pueden ser tan diferentes cualitativamente como lo son éstas.

Pero hay que ir más lejos: el sentido de la temperatura no es verdaderamente un sentido distinto y especial, y sus órganos son los del tacto.

Sin duda las sensaciones de calor y de frío son diferentes de las sensaciones de contacto propiamente dichas, pero si nos negáramos por esta razón a considerarlas como modos del tacto, podríamos igualmente pretender que hay que distinguir dos sentidos en el sentido de la vista, porque nos dan por una parte, la sensación de la luz y del color, y por otra parte, la de la forma de los objetos, lo cual constituye dos órdenes de cualidades muy diferentes.

Nos atendremos pues a la enumeración de los cinco sentidos exteriores, la única que toda la antigüedad haya admitido y en la cual ciertos modernos, so pretexto de completarla o de perfeccionarla, no han introducido en suma más que complicaciones inútiles.

Esto no quiere decir que los diferentes datos [...] sean reducibles unos a otros; con mayor razón todas las sensaciones no pueden ser transformaciones de dos o tres sensaciones fundamentales y menos aun de una única sensación.

Para que esto fuese así, sería necesario que simples diferencias de cantidad pudieran dar motivo a diferencias de calidad, lo cual no se comprende, ya que esto sería como decir que algunas sensaciones pueden devenir otras permaneciendo en el fondo las mismas.

Volvamos sobre la irreductibilidad de las sensaciones dadas por un mismo sentido; en el propio tacto, dejando de lado las sensaciones de calor y de frío, se puede distinguir primero el tacto externo y el tacto interno.

En los dos se puede distinguir sensaciones quinesiológicas y otras sensaciones más bien estáticas o de equilibrio; se podría incluso decir que hay sensaciones especiales para los movimientos de cada músculo y de cada articulación: puesto que distinguimos estas sensaciones, es necesario que sean cualitativamente diferentes. Hay también las sensaciones viscerales, que son vagas en general, y esas sensaciones de conjunto a las que llamamos cenestésicas.

Se puede llevar la distinción más lejos aun: entre las sensaciones de contacto propiamente dichas, sensaciones como la de lo pulido, lo áspero, lo rugoso son absolutamente diferentes unas de otras cualitativamente.

El ojo nos da a la vez sensaciones de luz y de forma, y entre las sensaciones luminosas aquellas que se refieren a la intensidad de la claridad deben ser distinguidas de las sensaciones de color; si consideramos los colores, aunque no sean más que modalidades diversas de la luz, cada uno tiene una calidad aparte para nuestra sensación.

Lo que hace sobre todo que asimilemos ciertas sensaciones a ciertas otras y que las reunamos para oponerlas a otros grupos de sensaciones es ante todo que estas sensaciones que decimos de un mismo grupo las asociamos a la idea de un mismo sentido, y es también porque nos dan información de un mismo orden sobre el mundo externo y porque despiertan frecuentemente en nosotros ideas o sentimientos semejantes.

En suma, podríamos distinguir una multitud de grupos de sensaciones irreducibles unos a otros, pero razón de más para que, si queremos limitarnos a una clasificación general, nos detengamos como hemos hecho en la lista de los 5 sentidos externos, lo cual no puede tener ningún inconveniente desde el momento que admitimos que cada uno de estos sentidos no nos suministra exclusivamente una sola especie de sensación que forma una categoría rigurosamente definida y delimitada.

Se ha contado a veces entre las sensaciones hechos que no son verdaderamente sensaciones: no hay, por ejemplo, sensación del esfuerzo.

Si descomponemos esta pretendida sensación, encontramos aquí en primer lugar la idea de un cierto objetivo a alcanzar y la voluntad de alcanzarlo y en segundo lugar una sensación muscular, o sea una sensación de tacto interno que interpretamos luego como una sensación de resistencia, pero que no es primero más que un estado interior, lo mismo que cualquier otra sensación. Lo que da la ilusión de que tengamos una sensación de esfuerzo, es que sabemos que tenemos músculos y que somos capaces de interpretar las acciones y reacciones de estos músculos y de otras partes de nuestro organismo como impulsos, choques, resistencias; pero todo esto es adquirido y no puede existir en nosotros desde el comienzo.

No hay que confundir lo que la experiencia y la ciencia nos enseñan sobre la sensación con la sensación misma; por otra parte, a fuerza de haber hecho esfuerzo, acabamos por acordarnos siempre, desde el comienzo del esfuerzo que hacemos actualmente, de las sensaciones musculares que hemos ya experimentado en condiciones análogas y entonces creemos que estos dos hechos, a saber la voluntad de hacer el esfuerzo y la imagen de las sensaciones musculares antiguas, no hacen sino uno, cuando son únicamente contemporáneos. Creemos sentir aquello de lo que no hacemos en realidad más que acordarnos.

Añadamos que la voluntad está seguida de movimientos musculares de los cuales podemos muy bien no darnos cuenta, y que las sensaciones musculares que experimentamos son posteriores a la decisión voluntaria de realizar un movimiento.

Por otra parte, una prueba de que no hay sensación de esfuerzo, es que haría falta para ello que hubiera aquí sensaciones nerviosas, y no las hay; lo que creemos sensación nerviosa son en realidad sensaciones musculares.

Los nervios advierten al cerebro lo que pasa en los músculos, pero lo que pasa en el propio nervio, que manda el movimiento del músculo, no se siente en modo alguno.

Algunos hablan de un sentido vital, pero lo que denominan así es simplemente la resultante general de todas las sensaciones que tenemos en un momento dado y de todos los estados afectivos que les acompañan: lo cual no es pues otra cosa sino la cenestesia.

No hemos hablado especialmente aquí de las sensaciones de extensión que nos son suministradas por la vista y por el tacto, puesto que hay ahí, al mismo tiempo que una sensación, operaciones intelectuales más complicadas, y de momento no tenemos más que contemplar las sensaciones puras y simples: ya habrá motivo de volver sobre ello más adelante.

Importa señalar que la sensación, en la acepción en que la tomamos, es únicamente la operación de los sentidos externos; no tenemos pues que contemplar a propósito de esto lo que llamamos a menudo *sensorium commune* y que llamamos también sentido íntimo o sentido interno.

Este sentido interno es la conciencia misma en tanto que ella conoce directamente sus propias operaciones y también en tanto que ella centraliza y coordina los datos de los sentidos externos y de todas las otras facultades particulares.

Aunque hayamos sostenido la irreductibilidad fundamental de las sensaciones diversas que estamos de acuerdo en contemplar como de un mismo género, no negamos sin embargo que haya sensaciones que son más semejantes entre sí de lo que lo son con otras sensaciones.

Se puede pues plantear la cuestión de la clasificación de las sensaciones de un mismo grupo de colores o de sonidos, por ejemplo, pero clasificar en el interior de un mismo grupo es casi tan artificial como distinguir grupos absolutamente separados. Cuando se busca clasificar los sonidos según la intensidad, la altura y el timbre, o sea según el número de vibraciones, su amplitud y sus armónicos, no se puede decir que se clasifica así las sensaciones sonoras, ya que clasificar las sensaciones según sus antecedentes físicos no es clasificarlas en sí mismas.

Sucede lo mismo cuando se clasifica los colores según la intensidad, la saturación y la tonalidad, o sea la cantidad de luz blanca mezclada al color, la pureza del color y el número de vibraciones; cuando se distingue olores aromáticos, picantes, sabrosos, por comparación, se clasifica sensaciones no según su propia naturaleza, sino simplemente con respecto a imágenes que les están asociadas.

Cuando se clasifica el sabor en salado, dulce, amargo y ácido, se constata simplemente la diferencia entre ellas, más bien que hacer una verdadera clasificación.

No hay que creer por otra parte que se podría clasificar mejor las sensaciones basándose en sus efectos fisiológicos, ya que tal clasificación, como tampoco aquella de la que acabamos de hablar, no nos haría conocer nada sobre la naturaleza de las sensaciones en sí mismas.

Capítulo IX

NOCIONES DE PSICOFISICA

Uno de los postulados de la psico-física es que la sensación tiene una intensidad. La intensidad del excitante exterior puede tener una fijeza que no tiene, si no obstante existe, la intensidad de la sensación. De ahí la idea natural, una vez admitido el postulado, de estudiar la sensación en función de la excitación.

Weber admitió que había que buscar la intensidad de la sensación en función de la de la excitación exterior: advirtió primero que la intensidad de la sensación no es proporcional a la de la excitación y que no varía de manera continua con ésta.

La sensación tiene lo que llamamos un umbral, o sea que es necesario una cierta cantidad mínima del excitante exterior para que se produzca.

Y tiene también una cima; por encima de cierta intensidad del excitante exterior la sensación no existe, o bien se produce otra completamente diferente.

En 1834, Weber planteó la siguiente ley: "La cantidad que hay que añadir a una sensación para tener una diferencia perceptible en esta sensación no es una cantidad absoluta, sino una cantidad relativa: el crecimiento que debe engendrar una modificación apreciable en una sensación está en relación constante con la cantidad del excitante exterior al cual viene a juntarse.

En 1860, Fechner consideró las modificaciones mínimas de sensación como si debieran ser todas iguales, incluida la que consiste en pasar de sensación 0 a la sensación umbral, que representó por 1, y planteó la siguiente ley: "La sensación crece como el logaritmo de la excitación".

Fechner pretendía que los intervalos entre todas las sensaciones posibles a partir de 0 eran iguales, de manera que representando por 1, 2, 3, 4 las sensaciones experimentadas cuando se hace variar el excitante exterior, estas cifras deberían corresponder a la intensidad de estas sensaciones: por ejemplo, la sensación representada por 5 debería tener [una] intensidad igual [a] 5 veces la de la primera sensación posible, o umbral, que está representada por 1.

En realidad, estas cifras no son otra cosa más que los números de orden de todas las sensaciones posibles a partir de 0.

El error de Fechner es creer que estas cifras marcan otra cosa que el orden de las sensaciones y que corresponden a una intensidad verdadera.

Hemos dicho que los fenómenos psicológicos no son mensurables en sí mismos, de donde resulta que no puede haber intensidad de las sensaciones; en realidad no hay, entre sensaciones, sino puras diferencias cualitativas y no cuantitativas.

Sin condenar en absoluto la psico-física, es necesario pues restringir mucho el alcance de las experiencias que hacen los psico-físicos, y no esperar resultados que ellas son incapaces de suministrarnos.

Idem para la psico-fisiología, o sea para el estudio de los efectos fisiológicos de las sensaciones en su relación con esas sensaciones; algunos han querido servirse también de esos efectos fisiológicos para determinar la intensidad de las sensaciones, pero los resultados no son más concluyentes que los de los psico-físicos.

Se han ocupado también en medir la duración de ciertos hechos psicológicos, de las sensaciones en particular, como la duración de los hechos fisiológicos que preceden o acompañan a ciertos actos psicológicos.

Todas estas experiencias no deben en modo alguno hacernos admitir la posibilidad de una reducción de la psicología a la fisiología y a la física.

En realidad, se trata de tres ciencias netamente distintas, aunque sus objetos sean más o menos solidarios y puedan en cierta medida reaccionar uno sobre otro.

Capítulo X

LA PERCEPCION

Todo juicio que se junta inmediatamente a la sensación lleva de manera general el nombre de percepción. Se puede incluso ampliar el sentido de este término: así, se podría hablar de la percepción de la diferencia de una sensación o entre dos hechos cualesquiera, o también simplemente de la percepción de una cualidad especial [...] constatada en algo de orden interior como un sentimiento o un juicio [...] la percepción podría juntarse a cualquier otro hecho psicológico además de a la sensación: también para precisar más llamaremos percepción exterior a aquella que se refiere a la sensación.

Pero en el fondo todos los casos que acabamos de indicar no hacen sino uno con el de la percepción exterior propiamente dicha, no son de naturaleza esencialmente diferente, ya que el pensamiento atribuye siempre una realidad independiente a lo que piensa y lo contempla como distinto, al menos del hecho de pensarlo.

Hay en nuestras percepciones al menos cuatro juicios más o menos explícitos:

1 – afirmamos la existencia de un objeto independiente de nuestra sensación;

2 – el sujeto pensante pone su propia existencia frente a la de este objeto;

3 – se afirma que una cualidad le conviene al objeto, o le es inherente;

4 – se afirma una relación entre el sujeto en tanto que conocedor y el objeto como conocido.

Basta enumerar estos juicios, o sea analizar la percepción, para darse cuenta que la mente sobrepasa aquí en mucho a lo que le es suministrado por la experiencia bruta: en efecto el cuarto juicio no es otra cosa sino la afirmación de la mente de su propio derecho a afirmar; el tercero plantea la individualidad de los objetos, les atribuye una cierta permanencia, o sea una identidad más o menos absoluta en el tiempo y también, si procede, en el espacio; el segundo plantea que cuando decimos "yo pienso" entendemos por "yo" no únicamente un sujeto gramatical y lógico, sino también lo que podemos llamar sujeto ontológico, o sea un "yo" real; finalmente, el primer juicio plantea la existencia real de un objeto exterior a este sujeto.

Todos estos juicios no son posibles más que gracias a ideas de relación, de unidad, de multiplicidad, de totalidad, y gracias también a la atribución por el pensamiento [...] al juicio que él forma, tal que la necesidad, la generalidad, etc...

Vemos por ello que la percepción es en gran medida un acto propiamente intelectual y por consiguiente inexplicable mediante la sensación pura y simple.

El fenómeno de la percepción es muy complicado, todavía lo es más por los elementos que vienen a juntarse a la sensación bruta.

Hemos dicho que los psicólogos americanos llaman *"percept"* al conjunto formado por lo que podemos llamar en primer lugar la sensación y la percepción inmediata y en segundo lugar los recuerdos de sensaciones, de juicios, de ideas y de sentimientos que despiertan esta percepción y esta sensación inmediata y que vienen a mezclarse con ellas; ellos forman una masa tan considerable que Bergson ha podido decir: "¡al fin, percibir no es apenas más que una ocasión de recordar!".

Todos estos elementos, simultáneamente presentes en la conciencia, reaccionan unos sobre otros hasta tal punto que, hecho curioso, creemos sentir realmente aquello de lo que sin embargo no hacemos más que acordarnos; y creemos incluso sentir aquello que es simplemente el objeto de un juicio por nuestra parte, porque la sensación es en el *"percept"* el estado dominante, aquel cuyo carácter influye más sobre los otros.

También, creemos sentir no únicamente la sensación en sí misma, sino también todo lo que coexiste con ella en este conjunto complejo del cual acabamos de hablar: esto es lo que constituye una de las principales dificultades de la observación científica y de la verdadera atención.

Dado que la percepción es tan compleja, nos explicamos con bastante facilidad que las mismas cosas puedan parecer tan diferentes al niño y al adulto, y tan diferentes también según los individuos y según las circunstancias: raza, carácter, medio, momento.

Capítulo XI

DE LAS PERCEPCIONES ADQUIRIDAS

Entre las percepciones adquiridas, el grupo más importante está formado por lo que llamamos las localizaciones (no confundir con las localizaciones cerebrales que buscan los fisiólogos).

El niño que nace, al comenzar, tiene únicamente sensaciones; es necesario que sus facultades intelectuales hayan adquirido un cierto grado de desarrollo para que pueda llegar a distinguir su propio cuerpo de los otros cuerpos, y con mayor razón sus diversos órganos unos de otros.

La localización, cualesquiera que sean las cosas que se localizan, es exteriorización, objetivación, pero con cierto grado de precisión que no tiene por sí misma la percepción inmediata.

Esta localización consiste en la percepción de un espacio exterior a nosotros, de cuerpos situados en este espacio yuxtapuestos unos a otros y formados de partes igualmente yuxtapuestas unas a otras; consiste también en la idea de que nuestro cuerpo ocupa un lugar aparte entre los otros cuerpos y finalmente en lo que se podría llamar el conocimiento topográfico de nuestro cuerpo.

Lo que localizamos así son en primer lugar las cosas consideradas como causas de nuestras sensaciones, y en segundo lugar los órganos considerados como condiciones de la acción de las cosas sobre nosotros (cosas y órganos se nos presentan como conjuntos de sensaciones).

El primer estadio de la localización es una exteriorización muy vaga todavía, ya que las cosas se nos presentan primero bajo la forma de grupos que flotan en el seno de nuestra propia conciencia; en la medida en que de estos grupos distinguimos la conciencia misma, no distinguimos todavía un "no-yo" sino un "yo" y de lo "mío".

Son estos grupos los que forman el contenido de la conciencia; por otra parte, la idea de lo "mío" contiene en germen la de "no-yo", ya que es la idea de algo que, aun estando en uno, no es sin embargo uno-mismo.

Los cambios que se operan en el contenido de la conciencia deben provocar bastante rápido esta distinción, pues lo que cambia debe evidentemente parecer menos esencial a nuestro propio ser que lo que continua permanente; después la idea de la causalidad, que se despierta rápida en la mente, viene a reforzar la idea de un "no-yo" real, lo mismo que la de un "yo" real.

En efecto, las cualidades sensibles se nos aparecen como si ejerciesen unas sobre otras y como si ejerciesen todas sobre nosotros acciones que no hemos querido, de las cuales no sentimos la causa en nosotros mismos: de ahí a imaginar, si no lo hemos hecho ya, una realidad exterior a nosotros, para explicar estos hechos, no hay más que un paso.

El hecho de que sensaciones que han desaparecido reaparezcan después, debe darnos la idea de cosas que duran, aunque no las sintamos, o sea cosas cuya existencia es independiente de nuestras sensaciones. Es así como poco a poco la idea de lo "mío" deviene la del "no-yo", pero esta transformación no puede ser neta sin la percepción de la extensión de tres dimensiones; es únicamente cuando tenemos la percepción adquirida de la profundidad o de la distancia cuando objetivamos con precisión y de manera definitiva.

Podremos pues designar bajo el nombre de segundo estadio de la localización al período en el que los cuerpos extraños son percibidos como objetos de tres dimensiones, que existen fuera de nosotros en lugares distintos, formados de partes yuxtapuestas y exteriores unas con respecto a otras.

La idea de una tercera dimensión de la extensión permite explicar con bastante claridad un gran número de particularidades de la experiencia sensible.

La extensión de dos dimensiones es sentida a la vez por la vista y por el tacto, y la extensión que es sentida por cada uno de estos dos sentidos es considerada como idéntica a la que es sentida por el otro en razón de la conexión constante o casi constante que presentan estas dos extensiones; por consiguiente, percibiendo una de estas dos extensiones, se creería percibir la otra, lo cual es todavía una sensación adquirida. Hay también que añadir que la extensión de dos dimensiones, tal como la percibimos primero, no está determinada como un plano rectilíneo, ya que la propia idea del plano rectilíneo supone la idea de una tercera dimensión, la de la dirección perpendicular a este plano. No hay pues que decir que al comenzar vemos todos los cuerpos a la misma distancia: en realidad los vemos a ninguna distancia.

Necesitamos ahora buscar cómo puede producirse la idea de una tercera dimensión.

Cuando por ejemplo una sensación visual que aparece primero situada a la derecha de otra desaparece después, y luego reaparece a la izquierda, nos vemos llevados naturalmente a pensar que no ha sido suprimida en el intervalo, así pues a suponer que es posible que pase por detrás de la primera: lo cual es la suposición de planos diferentes paralelos entre sí.

La idea de la tercera dimensión es la idea de la dirección perpendicular. Además, tras haber observado la conexión de la extensión vista y de la extensión tocada, y experimentado después la necesidad de haber probado ciertas sensaciones para pasar de sólo la vista de un objeto a la vista y al tacto unidos de este mismo objeto, dado por otra parte que hemos ya percibido movimientos en el plano, tenemos todo lo necesario para constituir la noción de la distancia o de la profundidad.

Hasta aquí, las razones para distinguir nuestro propio cuerpo de los otros cuerpos no están todavía despejadas: es en el tercer estadio de la localización cuando el propio cuerpo es distinguido de los cuerpos extraños, y es sobre todo mediante el tacto explorador que se hace esta distinción.

Cuando tocamos una de nuestras manos con la otra, tenemos una doble sensación, lo cual nos avisa de la existencia de un vínculo especial entre el cuerpo que tocamos y esta conciencia que experimenta a la vez las dos sensaciones.

Lo mismo que localizamos nuestras propias sensaciones en los objetos que contemplamos como su causa exterior, igualmente localizamos las sensaciones que experimentamos en las partes de nuestro cuerpo, en las cuales la experiencia nos revela que son las condiciones de acción de las cosas sobre nosotros.

Si localizamos bastante mal las sensaciones internas, es porque ni el tacto explorador ni la vista, que es la ayuda más preciosa del tacto, pueden servirnos en este caso.

Como consecuencia de acumulaciones de experiencia llegamos a juzgar muy rápido, o sea, en suma, a percibir distancias de todo tipo; y no son éstas nuestras únicas percepciones adquiridas, ya que hay percepción adquirida dondequiera que hay asociaciones que han llegado a ser habituales entre una sensación cualquiera y otras sensaciones.

Una sola sensación que forma parte de este grupo de sensaciones que es para nosotros un cuerpo, puede darnos la ilusión de tener al mismo tiempo las otras sensaciones de este mismo grupo: así, decimos que escuchamos rodar un coche que no vemos, mientras que no hacemos más que escuchar un cierto ruido y que el resto es asunto de recuerdo y de juicio.

Por otra parte, referimos los fenómenos de olor, sabor e incluso de sonido a sensaciones del tacto y de la vista, que consideramos como más esenciales que las otras, porque nos parecen tener un carácter de fijeza que las otras no tienen.

En suma, podemos decir de manera general que la percepción adquirida es la percepción inmediata más asociaciones de ideas y de imágenes.

Capítulo XII

LA EXTENSION Y LA DURACION

Al estudiar anteriormente las sensaciones, hemos dejado de lado lo que concierne especialmente a la extensión y a la duración. Hemos negado por otra parte que éstas sean sensaciones: en todo caso ellas tienen un carácter de constancia que es único, que no se encuentra en ninguna de las otras sensaciones, y por este motivo merecen ser estudiadas aparte.

Por una parte, todo fenómeno juzgado interior o exterior está dado en el tiempo, luego inseparable de la idea de duración; por otra parte, solamente ciertos fenómenos, entre los fenómenos juzgados exteriores, están dados en el espacio, luego inseparables de la idea de extensión: son las sensaciones visuales y táctiles.

Los otros fenómenos sensibles están indirectamente referidos al espacio; en cuanto a los fenómenos juzgados interiores, o sea a los fenómenos psicológicos, no están en modo alguno referidos al espacio, ni directamente ni indirectamente.

Dejaremos aquí de lado la cuestión de la objetividad del espacio y del tiempo, que no es una cuestión de orden psicológico.

Vamos a examinar las diferentes objeciones que se hace a la teoría que contempla la extensión y la duración como sensaciones.

1 – Se observa que a la extensión y a la duración no se unen hechos emotivos como se unen a las otras sensaciones, sino únicamente reflexiones de orden puramente intelectual. Esto es sin duda verdad en cierta medida, aunque haya motivo para tener en cuenta al menos la existencia de ciertos sentimientos de orden estético, tales como los sentimientos de la proporción y del ritmo, que están evidentemente ligados respectivamente a la extensión y a la duración.

Puede, es cierto, que estos sentimientos sean producidos por ideas asociadas a la extensión y a la duración, más que por la duración y la extensión mismas, y que suceda lo mismo con diferentes sentimientos de cualquier otro orden, agorafobia, vértigo, aburrimiento (sentimientos en parte condicionados por el estado fisiológico); pero se puede admitir igualmente la existencia, al menos en el origen, de una idea que puede ser más o menos subconsciente, como intermediaria entre todas las sensaciones y los sentimientos que ellas provocan.

Por otra parte, hay que observar que las otras sensaciones están desigualmente ligadas a emociones, y que todas pueden sugerir reflexiones de orden intelectual.

2 – Se dice que la extensión y la duración, al ser los principios de las matemáticas, que son una ciencia de puras ideas, no pueden ser ellas mismas sino puras ideas. Habría primero que hacer una salvedad en lo que concierne a la duración, que no interviene más que en la mecánica y no en las matemáticas propiamente dichas.

En efecto, no nos es posible admitir la teoría de Kant, según la cual la consideración de la duración sería necesaria a la aritmética, so pretexto de que no podemos pensar todos los números al mismo tiempo. Esto es falso psicológicamente; esta teoría no reposa más que sobre una confusión, ya que la sucesión de los números debe ser concebida como una sucesión puramente lógica y no como una sucesión cronológica o temporal.

En cuanto a la extensión, se puede decir que es en tanto que idea que ella es el principio de la geometría, pero [...] toda ciencia intelectualiza las sensaciones que son más manifiestamente tales, las transforma en cierta manera en ideas, para teorizar sobre ellas desde un punto de vista cualquiera...

3 – En tercer lugar, se dice también que por una parte, la extensión se asemeja más a la duración que a las diversas cualidades sensibles, tales como los colores, los sonidos, y que por otra parte, la duración parece ser una idea pura, porque no vemos cuál es el sentido que nos la daría.

Los que hacen esta objeción olvidan ante todo, distinguir entre la idea de duración, tal como se la contempla en mecánica, y el punto de partida de tal idea en la experiencia inmediata. Lo que acabamos de decir sobre la extensión en tanto que ella es el principio de la geometría, puede aplicarse igualmente aquí. Después, la duración no es ciertamente un sentimiento y no se puede decir tampoco que sea una noción; ella es, bien percibida, como una cualidad del mismo género que las cualidades sensibles.

La extensión es dada por dos sentidos: la vista y el tacto. Se puede también admitir que la duración sea dada por todos los sentidos, si no obstante es cierto que no está ligada más particularmente a un sentido determinado, cuestión que no podemos examinar aquí.

No subsiste más que una dificultad: si la duración es dada por uno o varios sentidos, parece que no debería ser dada con los hechos mentales del orden más elevado, el menos sensitivo. Pero aun cuando estos hechos fueran en sí mismos verdaderamente independientes de la duración, no puede ser lo mismo de sus concomitantes fisiológicos, y basta que se acompañen de movimientos cerebrales, como es verosímil, para que no parezcan independientes de la duración.

Para poder ir más lejos haría falta preguntarse si existen cosas que no están sometidas a la duración o, también, que están sometidas a otros modos de duración que la duración temporal que nos es dada por la experiencia ordinaria, y que es la única de la que tenemos que ocuparnos aquí.

Todas estas cuestiones se salen por completo del dominio de la psicología clásica.

4 – En cuarto lugar, se observa que el espacio y el tiempo son construcciones: no examinaremos esta cuestión a fondo por el momento, pero si esto fuera verdad, ello probaría simplemente que hay motivo para distinguir entre el espacio y el tiempo, considerados como construcciones, y la extensión y la duración, que serían entonces los elementos de estas construcciones, las bases a partir de las cuales ellos son elaborados; y nada se opone evidentemente a que estas bases sean cualidades sensibles.

5 – Se observa, con Kant, que el espacio y el tiempo son las condiciones de toda experiencia y que por consiguiente no pueden ser dados en la experiencia, lo que viene a decir que no son sensaciones.

Pero Kant se equivoca al decir que el espacio y el tiempo, o la extensión y la duración, son condiciones necesarias de todas las experiencias posibles, y por otra parte, cual sea el papel atribuido a la extensión y a la duración, es necesario, para que estén unidos a nuestras sensaciones tan íntimamente como lo están, que sean ellos mismos sentidos de alguna manera. No vemos lo que podría ser por ejemplo el color sin la extensión, ni lo que sería una sensación cualquiera sin la duración; y si se dice que no percibimos nunca la extensión y la duración solas, se puede responder a esto que tampoco percibimos el color solo y que no obstante nadie piensa que esto implique que el color no es una sensación.

6 – Se dice finalmente que si la tercera dimensión de la extensión está construida (y lo está, al menos en el sentido de que constituye una percepción adquirida) puede suceder lo mismo con las otras. Esto no es lo mismo, ya que hemos visto que cuando se posee ya la extensión de dos dimensiones, se tiene todo lo necesario para construir la tercera dimensión (lo cual no quiere decir por otra parte que no corresponda a ésta algo tan real y tan objetivo como a las otras dos, pero no tenemos en modo alguno que contemplar la cuestión desde este punto de vista), pero en cuanto a construir la extensión de dos dimensiones o construir la duración, no vemos cómo sería posible, como no vemos tampoco como sería posible construir el color, el sonido o cualquier otra cualidad sensible.

En todas estas objeciones no hay nada que pruebe verdaderamente que la extensión y la duración no son sensaciones; podemos por otra parte admitir que son sensaciones que tienen un carácter más intelectual que las otras, e incluso, si se quiere, entender por ello que hay en ellas algo que es a priori. Esto no impide que sean sensaciones, ya que decir sensación no es esencialmente decir algo completamente empírico, completamente a posteriori; todas las sensaciones son traducciones de la realidad exterior, traducciones en las cuales la mente tiene evidentemente una parte: así pues, en cierto sentido, son todas a priori, o sea que todas implican elementos independientes de la experiencia. Además, si no nos situamos desde el punto de vista de la sensación, sino que nos situamos desde el de la percepción, es evidente que entra aquí tantos elementos propiamente intelectuales, cuando se trata de la extensión y de la duración, que en lo que concierne a las otras cualidades sensibles. Lo que hemos dicho se aplica a toda percepción.

Completaremos con una indicación sumaria de algunas teorías diferentes de las expuestas.

1 – La teoría llamada intelectualista saca la idea o la sensación de la extensión y la de la duración de la percepción de un orden de coexistencia y de un orden de sucesión. Si se habla de ideas, esto es contrario a la teoría que hemos admitido, si se habla de sensaciones, es poco lógico hacer que la sensación proceda de una percepción, a menos de entender esta última palabra en un sentido diferente de aquel en el que la hemos tomado.

En realidad, la tesis de que hablamos no es más que una transposición errónea de la teoría de Leibniz, según la cual el espacio en sí mismo es el orden de las coexistencias, y el tiempo es el orden de las sucesiones; pero, como esta teoría restablecida en su verdadero sentido no es de orden psicológico, no vendría al caso discutirla aquí.

2 – En cuanto a la teoría de Kant, hemos indicado ya la tesis esencial, a saber que el espacio y el tiempo son las condiciones necesarias de toda experiencia: ellos son lo que Kant llama las formas *a priori* de la sensibilidad, entendiendo por sensibilidad la facultad de sentir.

Pero para desarrollar las razones por las que no podemos admitir esta concepción, necesitaríamos también salir del punto de vista psicológico.

No tenemos que buscar aquí lo que son la extensión y el tiempo.

3 – Entre las teorías empiristas la más importante es la de Bain y de Stuart Mill: según estos filósofos el tiempo o la duración vienen dados con las sensaciones musculares y cuando se junta aquí el movimiento, la extensión es imaginada. Los autores de esta teoría olvidan que los elementos de los que parten deben ya ser contemplados o sentidos como espaciales para poder ser juzgados diferentes de los simplemente temporales; además, si las sensaciones musculares son dadas como temporales, las otras lo son también.

Finalmente, cuando estos filósofos hablan del espacio, contemplándolo como sinónimo de un tiempo reversible, introducen una idea que está muy poco clara: o la expresión "un tiempo reversible" no significa nada, o la idea que expresa es idéntica a la de lo yuxtapuesto o de lo simultáneo que se trata de explicar.

Nuestra conclusión será la siguiente: o la extensión y la duración son sensaciones, ya que ninguna de las objeciones que se han hecho a esta tesis es verdaderamente convincente, o al menos son dadas inmediatamente con las sensaciones.

En todo caso ellas son percibidas por las facultades sensibles.

No nos es posible por el momento ir más lejos y resolver la alternativa que acabamos de enunciar, ya que no podemos hacerlo sin abordar la cuestión del espacio y del tiempo fuera de la psicología.

Capítulo XIII

LA ASOCIACION DE IDEAS Y DE IMÁGENES

Hemos estudiado hasta aquí las facultades de adquisición; vamos a estudiar ahora la memoria, que es facultad de conservación o de restauración, y que comprende la reminiscencia, el reconocimiento y la localización en el pensamiento. La imaginación debe estudiarse inmediatamente después de la memoria ya que sus invenciones no son otra cosa más que combinaciones de recuerdos; en cuanto al estudio de la asociación de ideas, constituye una parte del estudio de la memoria, ya que es mediante la asociación que son recordados la mayor parte de los recuerdos.

Desde el punto de vista psicológico, no hay que entender por asociación de ideas o imágenes nada más que el hecho de que una idea o una imagen recuerda otra en la conciencia; esto resulta de lo que hemos dicho a propósito de las facultades en general.Habría sin duda motivo para contemplar asociaciones de sentimientos, pero se explican de la misma manera que las asociaciones de ideas o de imágenes; existe además lo que se llama la memoria motriz, que es una organización muy compleja de recuerdos de movimientos y que depende sobre todo de asociaciones de ideas o de imágenes y quizás también de asociaciones de sentimientos.

Aristóteles es el primero que haya hablado de la asociación de ideas: distingue las asociaciones por contigüidad en el espacio y en el tiempo, por semejanza y por contraste. Se ha querido reducir la asociación por contigüidad en el espacio a la asociación por contigüidad en el tiempo, bajo el pretexto de que para que dos cosas contiguas en el espacio puedan asociarse, es necesario que hayan sido vistas en el mismo momento o en dos momentos sucesivos: pero incluso si esto es cierto, hay motivo para mantener la distinción porque el espacio no se reduce por ello al tiempo, ni la simultaneidad, orden en el espacio, a la sucesión, orden en el tiempo.

En segundo lugar, se ha pretendido que el contraste no es más que un caso particular de la semejanza: sin duda no se puede hablar de contraste más que entre dos cosas que tienen una cierta naturaleza común, pero no es evidentemente por lo que tienen de común que puede haber contraste entre ellas. Por otra parte quien dice contraste dice forzosamente desemejante y existe contradicción en contemplar la desemejanza como un caso particular de la semejanza.

Hume admite asociaciones por semejanza, por contigüidad en el tiempo y en el espacio y por causalidad; únicamente tenemos que insistir sobre este último punto puesto que los otros casos estaban diferenciados por Aristóteles.La idea de causa no puede jugar un papel en la asociación de ideas más que en tanto que tiene una existencia psicológica, pero entonces no hace más que reforzar una asociación por contigüidad que existe ya, pues, entre causa y efecto, existe necesariamente contigüidad: no hay pues verdaderamente motivo para distinguir el caso de asociación por causalidad.El filósofo escocés Reid distingue dos tipos de causas de asociación, a saber, en primer lugar, las relaciones fortuitas tales como la contigüidad en el espacio y en el tiempo, la relación de los signos con las cosas significadas, etc., y en segundo lugar, las relaciones lógicas de causa a efecto, de continente a contenido, de principio a consecuencia: no se ve

demasiado qué interés puede tener, para explicar hechos psicológicos, que las relaciones que existan entre las causas primitivas de esos hechos sean fortuitas o lógicas. Esta distinción no puede hacerse más que situándose en un punto de vista que no tiene nada de psicológico; además, es al menos dudoso que existan relaciones puramente fortuitas: por ejemplo la relación del signo con la cosa significada, que Reid contempla como tal, puede sin duda ser el resultado de una convención, pero no existe ninguna convención que sea completamente arbitraria.

Gran número de psicólogos quieren reducir la asociación por semejanza a la asociación por contigüidad, haciendo observar que la semejanza es una identidad parcial: A + C nos recuerda A + B por asociación, ya que en nuestra conciencia A, que está actualmente contiguo a C, lo ha estado antes a B. Se puede objetar a esto que cada una de las sensaciones de las que tenemos claramente conciencia es simple y no se puede descomponer, aunque por otra parte podamos tener varias a la vez.

Sin duda en nuestra subconsciencia la fusión no se opera entre las múltiples sensaciones elementales que tienen como resultante una sola sensación clara y distinta, mas no habría que exagerar el papel que puede jugar la subconsciencia en el fenómeno de la asociación. Aunque haya ciertamente asociaciones que se establecen fuera del campo de la conciencia clara y distinta, se podrían citar por otra parte casos en los que dos sensaciones que decimos semejantes en cierta medida, son de alguna manera sensaciones dobles, y otros en los que estados emotivos semejantes son suscitados por sensaciones muy diferentes, pero que devienen así parcialmente idénticas, si no en sí mismas, al menos por sus efectos.

Pero estos no son más que casos muy particulares como para permitirnos generalizar, y no podemos legítimamente inferir de ellos que el caso de la semejanza se reduzca siempre al caso de la contigüidad.La semejanza, hemos dicho, es una identidad parcial, es decir una identidad de ciertos elementos de las dos cosas que se semejan; el contraste se refiere igualmente a elementos inherentes a una y a otra de las dos cosas entre las que existe ese contraste. Es pues fácil comprender la causa de la asociación.

Dos cosas contiguas aún están separadas, pero la asociación no puede ser posible más que si ha habido un enlace, y enlace supone siempre fusión o síntesis al menos parcial. Este enlace, dado que no existe en las cosas, no puede haber sido obrado pues más que por un cierto poder propio de la conciencia; luego, en definitiva, es esa función sintética que ya hemos reconocido a la conciencia, la que explica la asociación de ideas y en consecuencia la memoria, en tanto que ésta es asociación de ideas.

Ahora bien, si la actividad sintética de la conciencia explica bien el enlace, el cual explica la asociación y el recuerdo por asociación, queda por explicar de qué manera este enlace tiene un efecto duradero.El recuerdo claramente consciente no se explica completamente más que si se recurre a la memoria subconsciente, una memoria depósito donde subsisten todos los enlaces operados en el pensamiento por la conciencia.Por otra parte, no se ve de qué manera podría salir algo completamente de la conciencia, ni sobre todo cómo volvería a ella; el fenómeno del reconocimiento en particular sería incomprensible si no se admitiera la memoria subconsciente.

Nos queda por ver qué parte tiene la fisiología en la asociación de ideas; en primer lugar parece que el olvido debe explicarse fisiológicamente, y en efecto se explica por la fatiga, que ella misma no tiene sentido más que en fisiología.

Observemos por otra parte que según lo que acabamos de decir, no puede tratarse más que de un olvido relativo, en el sentido de un paso de la conciencia clara y distinta a la subconsciente. Pero las funciones del sistema nervioso no explican únicamente el olvido, pueden concurrir en cierta medida a explicar la asociación de ideas: no hay duda de que a todas las excitaciones simultáneas o contiguas en el tiempo, del sistema nervioso, no correspondan enlaces de movimientos cuya reproducción posterior vendrá facilitada por cambios moleculares de los elementos nerviosos, de tal manera que si un cierto estado cerebral se reproduce en parte bajo la influencia de un estimulante exterior, o incluso de una causa interior cualquiera, el resto de este estado debe tender a regenerarse igualmente. De igual modo, todo estímulo de un estado parcialmente semejante a otro debe tender a regenerar a este otro por completo.

Así pues hemos de admitir la existencia de ciertas condiciones fisiológicas de la asociación por contigüidad y de la asociación por semejanza, pero no hay que olvidar que ningún movimiento puede engendrar él mismo, ni por primera vez, ni posteriormente, un pensamiento o un estado de conciencia cualquiera, y que lo fisiológico no puede ser a lo sumo más que una causa ocasional de lo psíquico.

En suma, la asociación de ideas debe explicarse simultáneamente por dos actividades concurrentes: por una parte, la de la conciencia que opera síntesis y que conserva el recuerdo de manera permanente en su parte más o menos oscura, que llamamos el subconsciente, y por otra, la actividad cerebral bajo la forma de organización de reflejos y de lo que puede llamarse la memoria orgánica, es decir la persistencia de las modificaciones moleculares que deja todo estímulo.

Pero debe quedar claro que la actividad de la conciencia explica ella sola el hecho psicológico considerado en sí mismo; la explicación fisiológica no da cuenta más que de las condiciones orgánicas de este hecho, y si ella tiene aquí más importancia que la que posee respecto a otros hechos psicológicos, es porque la memoria es más dependiente del organismo que los hechos intelectuales de un orden más elevado.

Capítulo XIV

LA MEMORIA

Se divide habitualmente el estudio en cuatro partes:1 – conservación, 2 – reminiscencia, 3 – reconocimiento, 4 – localización en el pasado.Hablando de la asociación de ideas, hemos estudiado por medio de ella una parte considerable de los casos de reminiscencia; nos queda pues por estudiar el reconocimiento y la localización en el pasado y también, en primer lugar, lo que se denomina el recuerdo espontáneo. Hay que entender por recuerdo espontáneo un recuerdo que no se explica ni por asociación ni por una sacudida súbita del sistema nervioso (golpe violento, fiebre, delirio).

Se puede citar al menos un caso muy claro de recuerdo espontáneo: es aquél en el que al cesar de obrar la causa de una sensación, la sensación subsiste; suceda esto bajo el impulso de la voluntad o sin ese impulso, todavía se cree tener la sensación aun cuando ésta ya no es en realidad más que un recuerdo.Por otra parte, cuando estamos muy preocupados por un acontecimiento, no sirve explicar por medio de la asociación la reaparición frecuente del pensamiento de ese acontecimiento. En fin, si consideramos por una parte que nada puede desaparecer completamente de la conciencia, y por otra que no obstante la conciencia está obligada a cambiar de estado en cada instante, hay que inferir que la conciencia debe de tener espontáneamente una tendencia a hacer revivir, cuando ello es posible, los hechos que han pasado a su través.El estudio de la memoria espontánea termina de aclarar además el estudio de la memoria por asociación: acabamos de ver en efecto en los estados de conciencia, tomado cada uno por separado, una tendencia que explica la posibilidad de su reaparición. Ahora, el enlace entre dos o varios estados, del que hablábamos en el capítulo anterior, enlace que es obrado por la conciencia, forma parte del contenido de ésta; él mismo es un estado de conciencia como los demás y debe de tener la misma tendencia a reaparecer tan pronto como las circunstancias lo permitan. Por consiguiente, en todos los casos, es la permanencia de la conciencia y sus determinaciones lo que explica la posibilidad del recuerdo e igualmente la tendencia a recordar, es decir a regenerar los estados anteriores de la conciencia; el recuerdo intermitente no es en suma más que el sustituto del recuerdo permanente y total, que las condiciones fisiológicas hacen imposible. Por lo que respecta a la parte que corresponde a la fisiología en la explicación de estos fenómenos, solamente haremos observar que debe de haber también aquí una repetición fisiológica espontánea, ya que la materia viva tiene una tendencia a recuperar la marca* que tuvo una vez bajo no importa qué influencia; en otras palabras, el hábito bajo forma de repetición es una ley de la materia viva; así cuando la fatiga ha pasado, es decir cuando la nutrición producida por la circulación ha devuelto a los tejidos nerviosos su vigor, existe naturalmente en esos tejidos una tendencia a reproducir los movimientos y en consecuencia a ocasionar los mismos estados psíquicos correspondientes.

Lo que aún tendería a mostrarlo, es el hecho de que la buena nutrición del cerebro, facilitada por una buena circulación, es una condición importante de la memoria; pero, como lo hemos dicho en el capítulo anterior, nunca hay que confundir las condiciones orgánicas de un hecho psíquico con ese hecho mismo. Y por otra parte, si la memoria se explica en parte por un hábito orgánico, las propiedades de la materia viva misma, en lo

que tienen de verdaderamente especial y de inexplicable mediante las leyes de la física y la química, deben tener en el fondo un origen que es ya psicológico.El fenómeno del reconocimiento, que consiste en afirmar que un estado de conciencia presente es como una imagen de otro estado de conciencia que se ha tenido en el pasado, ya que una tal afirmación es necesaria para que el estado presente sea reconocido como recuerdo, es decir como otro que el presente, este fenómeno, decimos, es en realidad un juicio análogo con respecto a la simple reminiscencia a lo que es la percepción con respecto a la sensación.

No puede haber, propiamente hablando, conocimiento directo del pasado, hay solamente conocimiento del presente acompañado de la idea del pasado, que se podría llamar la idea de un presente otro que el presente actual, ya que es como presente que ha sido conocido.Esta idea del pasado responde psicológicamente a una dificultad que es ésta: una imagen se nos presenta con una fuerza y una vivacidad mayor que la de las imágenes que consideramos como siendo simplemente obra de nuestra imaginación, y además, va acompañada de la idea de esa misma imagen aún más fuerte; pero la fuerza de una imagen es precisamente el carácter [gracias] al cual reconocemos en general que ella debe corresponder a una realidad exterior.

Nos vemos pues requeridos, para explicar este hecho, a declarar que la imagen de que se trata ha correspondido a una realidad exterior en un presente otro que el presente actual.

La idea del "yo" es ante todo, en un sentido al menos, obra del juicio de reconocimiento, luego de la memoria, pero a continuación esa idea misma acaba y precisa el juicio de reconocimiento, en el cual la idea de objeto exterior real juega también un papel en la mayor parte de los casos.El juicio de reconocimiento puede ser más o menos vago, pero cuando se localiza con precisión en el pasado, ya se una aquí o no el razonamiento, es siempre por medio de la asociación de ideas.Nuestro recuerdo claramente consciente no es integral, debido a las condiciones fisiológicas que determinan la fatiga y en consecuencia el olvido; para remediar esta falta, tanto como ello nos es posible, asociamos los acontecimientos de nuestro pasado a ciertos puntos de referencia, que son los acontecimientos más importantes de nuestra existencia, y ordenamos esos puntos de referencia asociándolos a la idea de ciertas fechas, contadas según el orden natural de la serie de los números.

Habría que estudiar, para terminar, las enfermedades de la memoria y especialmente los casos de amnesia y de hipermnesia; estas enfermedades, como todos los otros fenómenos patológicos, deben explicarse sobre todo, si no exclusivamente, por causas de orden fisiológico. Por otro lado, la mayoría de los fenómenos llamados de alteración de la personalidad, que se interpretan de muy diversas maneras, se explican de un modo bastante satisfactorio por las alteraciones de la memoria. Hemos explicado, en última instancia, la memoria mediante las propiedades de la conciencia, pero hay que añadir que la conciencia no iría lejos sin memoria, en razón de esta ley del cambio que es consecuencia inevitable de la fatiga.Por otra parte, no hay que olvidar que la simple conciencia, que da lugar a la memoria, debe ser diferenciada de la conciencia reflexiva y a la cual se ha añadido la idea del "yo", que le es posterior.Esta última es la conciencia perfeccionada por la memoria, pero la memoria ha sido engendrada primero por la conciencia.

Capítulo XV

LA IMAGINACION REPRODUCTORA

Hay que observar antes de nada que la palabra imaginación tiene dos sentidos diferentes según que se la emplee para designar a la imaginación reproductora o a la imaginación combinatoria (¡creadora!). La primera no es otra cosa que la memoria de las imágenes, la segunda, aun teniendo relaciones con la memoria, difiere sin embargo notablemente de ésta: aunque la imaginación reproductora sea una simple provincia de la memoria, puede ser interesante examinarla aparte, pues se sabe que algunos tienen muy desarrollada la memoria de las ideas y en modo alguno la de las imágenes, e inversamente. ¡Hay personas que son incapaces de pensar de otra manera que con palabras! Aquéllos en quienes la memoria de las imágenes predomina, son de varios tipos: tipo auditivo, tipo visual, tipo motor. Por otra parte hay que observar que existe probablemente una memoria motriz en todas las demás clases de memoria, y debe ser así si la regeneración de un estado mental cualquiera va acompañada, como es verosímil, de la regeneración, por el cerebro, del sistema de movimientos moleculares correspondientes.

La memoria es susceptible de dividirse casi indefinidamente; por ejemplo la memoria de las palabras escritas, de las palabras oídas, de las palabras leídas, memoria de la emisión de los sonidos, de la articulación en la lectura, memoria del sentido de las palabras, es decir de su enlace con las ideas, éstas son otras tantas memorias diferentes ya que en caso de amnesia se constata que una de ellas puede estar alterada sin que las demás lo estén. Mediante hipnotismo se puede llegar a realizar lo mismo experimentalmente y a aislar, como si se tratase de una memoria especial, no importa qué especie de recuerdo.Las aptitudes especiales de los hombres dependen, en parte al menos, del género de memoria que esté más desarrollado en ellos: se podría decir pues que existen tantas clases de talento como tipos de memoria e incluso de variedades de estos tipos. Aunque la memoria esté lejos de serlo todo en la inteligencia, sería muy difícil lograr algo sin recuerdo. Por otra parte, es ciertamente la fuerza de la impresión primitiva la que explica la persistencia del recuerdo claramente consciente.

El papel de la imagen en la vida psicológica del alma es muy grande; la razón misma supone sin cesar no solamente la memoria de las ideas, sino también la de los hechos, y psicológicamente los hechos son imágenes.

Las ideas mismas van acompañadas la mayoría de las veces de imágenes verbales o sentidas.

En fin, la imagen parece, más que la idea, capaz de despertar el sentimiento y también la acción; así el sentimiento juega en la imaginación un papel muy considerable.

Capítulo XVI

LA IMAGINACION COMBINATORIA*
(de los manuscritos originales, en los que constituye el XVII)

La imaginación combinatoria, a la que se llama también algunas veces imaginación constructiva, no es una facultad completamente diferente de aquellas que hemos estudiado hasta ahora: la función de combinación no podría comprenderse sin la función de conservación, la cual la hace posible suministrándole todos los elementos sobre los cuales se ejercerá su actividad. Esta imaginación es pues esencialmente a base de memoria, y de aquí resulta que no puede llamársele verdaderamente creadora, que esta denominación debe desecharse como totalmente impropia; la imaginación no produce nada que sea absolutamente nuevo, y los descubrimientos más inesperados, las invenciones más notables, son siempre combinaciones de cosas ya conocidas: lo que es nuevo, es la ordenación de los elementos, pero no los elementos en sí mismos los cuales preexisten necesariamente en tanto que recuerdos. Si fuese de otro modo, no vemos cómo sería posible el descubrimiento, fuera de toda comparación con lo que es conocido, y, en todo caso, sería ciertamente imposible dar cuenta de ello, puesto que no tendría relación con todo lo que el lenguaje está hecho para expresar. Por otra parte, si se examinan por ejemplo las ficciones de los escritores más imaginativos, se constata sin esfuerzo que se basan siempre en los datos de la experiencia sensible; un caso particularmente sorprendente a propósito de esto es el de las descripciones de habitantes de otros planetas, que están siempre compuestas mediante elementos tomados a los seres terrestres, y modificados únicamente en su orden o en sus proporciones.

Si se debe negar a la imaginación el poder creador, esto no quiere decir que haya que negarle todo poder, lo cual sería una exageración manifiesta; pero es necesario sin embargo hacer aún otras reservas sobre su originalidad. Se dice a menudo que hay que distinguir dos cosas en las operaciones de la imaginación: la materia, es decir los recuerdos sobre los que opera, y la forma, es decir las modificaciones que hace seguir a estos recuerdos. Esto es justo, pero conviene añadir que la materia depende completamente de la memoria, y principalmente de la memoria de las imágenes o imaginación reproductora, aunque las ideas puedan también jugar un papel en las construcciones imaginativas; no existe pues sino la forma que pertenece en propiedad a la imaginación combinatoria, lo que equivale a decir que se confunde con ella: en otras palabras, es la memoria la que es aquí la materia con relación a la imaginación que es la forma. Además, en cuanto a esta forma, las leyes de la imaginación no son leyes especiales; no sólo preexisten todos los elementos del descubrimiento o de la invención, sino que también las leyes según las cuales ellos se combinan para llegar a este descubrimiento o a esta invención son las mismas que las de la memoria, es decir que son sobre todo, en el fondo, las de la asociación.

Es fácil comprender que esto sea así, ya que toda concepción científica o artística consiste esencialmente en el descubrimiento de una conveniencia o de una armonía entre diversos elementos; ella tiene pues por base, lo más a menudo, una asociación por semejanza: armonía y similitud, en efecto, son términos en parte sinónimos. Esto es tan cierto que, aun cuando la armonía de que se trata no haya sido primero sugerida por la

asociación por semejanza, un juicio sobre dicha armonía, es decir un juicio de semejanza, no deja de jugar finalmente un papel decisivo en el descubrimiento. Sin embargo, hay casos en los que, en lugar de la asociación por semejanza, es la asociación por contigüidad o hasta el recuerdo espontáneo el que sirve de punto de partida para las combinaciones de la imaginación: tal es especialmente el caso del ensueño, pero esto es precisamente por lo que éste raramente llega a resultados interesantes. Por lo demás, hay también armonías y semejanzas de valores muy diversos: son las mismas leyes las que explican, por una parte, el descubrimiento de una teoría científica, y la producción de una obra de arte, y, por otra, el hallazgo de un simple juego de palabras, y esto basta para hacer ver qué diferencia puede haber entre los diversos resultados de la asociación por semejanza. Esta diferencia tiene en parte como causa la diferencia misma de los elementos de todo tipo que son recordados por la asociación; pero, en todo caso, no hay que olvidar que es el juego de la memoria, tanto o incluso más que las sensaciones actuales, el que explica la aparición en la consciencia, en el momento deseado, de los elementos cuya fusión tendrá un resultado más o menos interesante. Cuando se plantea la teoría de la invención, se olvida demasiado a menudo:

1º la fusión que se ha operado entre los diversos elementos asociados, y que implica la asociación en sí misma;

2º el papel que puede ser desempeñado en la invención por elementos *a priori*, es decir por ideas propiamente dichas;

3º la influencia de la asociación que interviene para modificar estos últimos elementos y ligarles imágenes de origen sensible;

4º en fin, el papel jugado por el juicio al término del proceso mental del que resulta la invención o el descubrimiento. Lo que se denomina el gusto en el arte y la sagacidad intelectual en la ciencia, es en suma la aptitud de preferir ciertos géneros de asociación de ideas o de imágenes a otros; por lo que se refiere al arte, el sentimiento juega por otra parte un papel preponderante, como lo veremos a propósito de la estética.

La fecundidad de la imaginación depende sobre todo de la aptitud a la disociación o al análisis; para poder combinar de otra manera los elementos que han sido dados en la experiencia, primero es necesario haber separado aquellos de estos elementos que han sido dados juntos; además, el análisis permite descubrir semejanzas sutiles y que habían escapado hasta ese momento. Una vez hecho el análisis, la síntesis o la fusión de los elementos se opera frecuentemente como por sí misma; sin embargo, no es así en todos los casos, ya que hay espíritus muy analistas que no son en modo alguno aptos para la síntesis. Evidentemente es la atención la que hace posibles estos análisis y estas síntesis de que hablamos aquí, y, por otra parte, hemos considerado anteriormente al análisis y la síntesis, de una manera general, como los poderes esenciales y constitutivos de la propia consciencia; la consciencia atenta es la consciencia que mejor hace y con más éxito lo que ella ya hacía naturalmente y espontáneamente. Se ve aún mejor, mediante esta última observación, que la facultad de inventar no es una facultad nueva y especial, que sería poseída exclusivamente por algunos hombres; es únicamente, como cualquier otra facultad, susceptible de un desarrollo mayor o menor. Por otra parte, todo el mundo hace más o menos descubrimientos, e, incluso si estos no tienen un gran interés, esto no cambia su carácter ni las leyes según las cuales operan; podría decirse incluso que comprender algo, es siempre, en un sentido, volver a inventar con la ayuda de un

maestro o de un libro. Se puede aún ir más allá: la imaginación, al no ser una facultad racional, pero vincularse al orden de las facultades sensibles, no debe ser absolutamente propia del hombre; de hecho, la invención existe en el animal, en el cual es únicamente mucho más restringida y más limitada, como deben serlo también las disociaciones y las asociaciones que lleva a cabo. Unicamente, en el hombre, interviene la reflexión racional para aportar a la imaginación elementos de otro orden, los cuales, uniéndose a aquellos que son sacados de la experiencia sensible, multiplican casi indefinidamente las posibilidades de estos; y así la imaginación encuentra cosas que son verdaderamente nuevas en tanto que construcciones, y que tienen a veces un gran valor y un gran alcance, porque hacen pensar en otras muchas que son capaces de alumbrar; pero esto es todo, y no existe en ello evidentemente ninguna creación, como tampoco la hay en las combinaciones químicas, que presentan también propiedades nuevas, a menudo completamente diferentes de las de los elementos que las componen.Podemos ahora precisar las diferencias entre la sensación, el recuerdo y la imaginación, que hemos indicado ya a propósito del fenómeno del reconocimiento.

La sensación, hemos dicho entonces, es una imagen que se distingue generalmente de las otras por un grado más alto de vivacidad, claridad y precisión; no hablamos de intensidad porque esta palabra es equívoca y puede hacer pensar en un elemento cuantitativo que no existe en los hechos mentales; nos hemos explicado suficientemente sobre esto como para no tener que insistir más.

El recuerdo y la imaginación están constituidos por imágenes menos vivas, menos netas y menos precisas que la sensación, y, lo más a menudo, pero no siempre, estas lo son aún menos en el caso de la imaginación que en el del recuerdo; por supuesto, cuando hablamos aquí del recuerdo, tenemos a la vista únicamente la memoria de las imágenes, con exclusión de la memoria de las ideas, que no ha lugar evidentemente hacer entrar en una comparación que no puede llevar más que sobre diferentes tipos de imágenes. Por otra parte, en el recuerdo, todas las partes constituyentes están forzosamente ligadas entre sí, mientras que, en la imaginación, no lo están sino débilmente; es por esto que el recuerdo es difícilmente modificable, mientras que la imaginación lo es casi a voluntad. Hume ha tenido pues razón al sostener que hay, entre estos diversos fenómenos, una diferencia de grado más que una diferencia de naturaleza, al menos si se los contempla simplemente, como lo hacemos aquí, en tanto que imágenes mentales; lo que prueba que esto es así, y que son esos caracteres que hemos indicado los que permiten distinguir estas diferentes especies de imágenes mentales, son los errores de juicio que se producen frecuentemente cuando estos mismos caracteres faltan. Así, cuando un recuerdo o una imaginación crece en nitidez y en vivacidad, esta imagen tiende a ser tomada por una sensación, o, en otras palabras, a devenir alucinatoria; en cambio, una sensación muy débil y muy vaga es a veces tomada por un recuerdo o incluso por una imaginación. Si las partes de un recuerdo están débilmente ligadas entre sí, este recuerdo es difícilmente reconocido, y, como consecuencia, se le tomará de buena gana por una simple imaginación; inversamente, entre las personas en las que las imaginaciones son muy vivas y están muy fuertemente ligadas, hay sobre todo una tendencia a tomar por recuerdos lo que no es más que el producto de su facultad imaginativa. No obstante, estos diversos errores no son inevitables en todos los casos, y, en particular, el fenómeno del reconocimiento tiene lugar forzosamente para todo recuerdo que está fuertemente ligado a algún acontecimiento que sabemos de manera cierta pertenece a nuestro pasado.

*
* *

Nos queda por decir algunas palabras del papel de la imaginación en la ciencia y en el arte; y, sobre esto, recordaremos primero que hay acción de la imaginación dondequiera que existe descubrimiento o invención alguna.

Únicamente, esta acción puede naturalmente tomar formas muy diversas; es sobre todo en el dominio científico que las ideas intervienen en las asociaciones que dan a luz a las combinaciones imaginativas; en el arte, por el contrario, no hay lo más a menudo sino sentimientos e imágenes sensibles, a menos, no obstante, de que el arte tome un carácter simbólico; pero, en este último caso, no es ya propiamente hablando arte puro, como lo explicaremos en otra parte. Como quiera que sea, de todos los dominios en los que puede ejercerse la actividad humana, en ningún otro que en el de la metafísica la imaginación está absolutamente excluida, lo mismo que todo lo que depende de las demás facultades sensibles; por otra parte, no existe ninguna posibilidad de descubrimiento en el orden del conocimiento metafísico puro.

Por lo que se refiere a la ciencia, ya se trate de un descubrimiento o de una invención, podemos siempre distinguir dos momentos: primero, la aparición de una idea nueva; después, la verificación del valor de esta idea, verificación que se hará, según los casos, ya sea por la experiencia, ya sea por el razonamiento, ya sea por la unión de estos dos medios; ahí donde el descubrimiento lleve a elementos de orden cuantitativo, el razonamiento revestirá especialmente la forma de cálculo. En uno y otro de estos dos momentos, la asociación juega evidentemente un papel importante: se trata siempre, en suma, de explicar lo desconocido mediante lo conocido, y el pensamiento de lo que no está aún explicado recuerda por asociación lo que puede explicarlo. En cuanto a lo que concierne más particularmente al primer momento, que es aquel en el que interviene la imaginación propiamente dicha, la nueva idea es sugerida casi siempre por una asociación por semejanza, ya que, como dice Claude Bernard, "un descubrimiento es en general una relación imprevista". La aptitud para asir las semejanzas más sutiles y ocultas es pues una condición especial del descubrimiento, y esta aptitud supone en alto grado la facultad de disociación de la que ya hemos hablado. Si se considera por ejemplo, en astronomía, el descubrimiento de la gravitación universal por Newton, se ve que ha sido necesario, para conseguirlo, disociar la idea de la caída de un cuerpo pesado sobre la tierra de todos los demás hechos más o menos complejos que le acompañan en la experiencia sensible, y, por otra parte, disociar la idea del movimiento elíptico de los planetas en las de sus dos componentes centrífugo y centrípeto, después asociar e incluso fusionar la idea de la caída del cuerpo pesado con la del movimiento centrípeto. Para tomar otro ejemplo en el que el papel de la asociación por semejanza es muy claro, citaremos, en química, la asimilación por Lavoisier de la formación de la herrumbre a una combustión: lo que permitió unir ambos fenómenos, fueron las experiencias de Priestley sobre el óxido rojo del mercurio; hubo entonces asociación de la idea de la combustión del mercurio con la de una combustión ordinaria como la de la madera o el carbón, después asociación del caso del mercurio oxidado, rojo y vuelto más pesado, con el caso de la herrumbre, roja también y más pesada que el hierro, por fin asociación de los términos extremos, la formación de la herrumbre y la combustión ordinaria; la fusión de estas dos ideas llevó al descubrimiento, es decir al juicio definitivo por el que se afirma la similitud de los dos fenómenos. Fácilmente se podrían multiplicar los ejemplos análogos tomados de las diferentes ciencias; se constataría que el proceso del

descubrimiento, reducido a sus elementos esenciales, es, en el fondo, en todas partes el mismo; baste, para terminar, señalar el papel que siempre juegan aquí las ideas de orden racional como las de género, unidad en la multiplicidad, identidad, causalidad, y otras muchas también.

En cuanto a la producción de una obra de arte, pueden distinguirse también en ella dos momentos que son la concepción y la ejecución; pero no tenemos que considerar aquí más que la concepción: esta palabra debe tomarse en el sentido amplio y un poco vago que tiene corrientemente, y no en el sentido preciso del que hablaremos más adelante de la concepción de las ideas en general, puesto que esta última no podría aplicarse a las operaciones de las facultades sensibles e imaginativas. En la concepción de la obra, se pueden distinguir también la concepción del fin o del tema de esta obra, la de los medios propios para realizarla, y por fin la opción y disposición de estos medios. Es en la segunda de estas tres fases de la concepción en la que intervienen sobre todo los elementos emotivos, los cuales, unidos a una memoria muy viva y abundante en cuanto al género de imágenes que el artista pone en obra, serán la fuente de lo que se llama la inspiración artística. En la tercera fase, el gusto juega un papel preponderante, y así es requerido por la invención artística tanto como por la admiración de los que aprecian una forma cualquiera de arte; por otra parte, la opción depende sobre todo de los sentimientos dominantes, y es, en suma, el conjunto de los hábitos afectivos el que decide el juicio estético; estas últimas consideraciones serán precisadas y completadas en el capítulo sobre lo bello y el arte.

Capítulo XVII

LOS SIGNOS Y EL LENGUAJE

De manera general, se entiende por signo toda imagen sensible o puramente mental que está ligada, o bien naturalmente o bien en virtud de una convención más o menos expresa, a una idea o a algo que no cae bajo los sentidos.

El estudio de los signos desde el punto de vista psicológico se vincula pues bastante íntimamente al de la asociación y de la imaginación.

Los hechos psicológicos tienden generalmente a expresarse exteriormente mediante hechos corporales, los cuales son como una traducción sensible de aquellos: estos hechos corporales pueden pues ser interpretados como signos de hechos psicológicos a los cuales corresponden. Se dice habitualmente que estos signos son de dos tipos, naturales y artificiales: los signos naturales son sobre todo la expresión exterior de los estados afectivos, los signos artificiales o convencionales se vinculan más bien a las operaciones de orden intelectual.

Si podemos aceptar esta distinción en cierta medida, no habría sin embargo que exagerar su importancia, ya que en primer lugar, los propios signos naturales no pueden ser comprendidos independientemente de toda experiencia, y un signo que ha empezado por ser puramente natural puede después modificarse y adquirir un carácter más o menos convencional; en segundo lugar, los signos que contemplamos como artificiales deben tener un fundamento natural, ya que no hay ninguna convención que sea completamente arbitraria.

Es evidente que no se haría nunca una convención cualquiera si no se tuviese razón alguna para hacerla, ¡y para hacer tal convención determinada más bien que otra! No podemos concebir el lenguaje, como hacía Berkeley, como un conjunto de signos puramente arbitrarios, ni decir, como hacía Reid, que la relación del signo con la cosa significada es una relación fortuita, lo cual supondría un azar.

Resulta de todo esto que la diferenciación entre los signos naturales y los signos artificiales no es más que una diferencia de grado y no de naturaleza, por consiguiente, la transición de unos a otros puede ser insensible.

Se entiende por lenguaje un conjunto de signos más o menos artificiales o convencionales, del que los hombres se sirven para la comunicación de los hechos psicológicos: debemos distinguir el lenguaje oral y el lenguaje escrito, el cual es en cierta manera una fijación de la palabra.

Hay que juntar al lenguaje oral el lenguaje de los gestos y de las actitudes, que es un acompañamiento importante de aquel y que puede incluso algunas veces reemplazarlo, como por ejemplo entre los sordomudos; este lenguaje de los gestos puede ser simplemente mímico, y expresa entonces acciones o sentimientos, o puede ser propiamente simbólico y expresar ideas como hacen los otros modos de lenguaje.

La palabra se compone de sonidos articulados que tienen un sentido definido y que son lo que llamamos las palabras. Las diferentes formas de la palabra, o sea las lenguas, pueden reducirse a tres tipos principales: las lenguas monosilábicas, en las que cada sílaba expresa una idea, y en las que las diversas combinaciones y modificaciones de ideas se expresan mediante el orden en el cual las palabras se yuxtaponen; las lenguas aglutinantes, compuestas de raíces de las cuales unas expresan las ideas principales y otras las ideas accesorias, estás últimas juntándose a cada una de las primeras para expresar las modificaciones de la idea principal correspondiente mediante una o varias ideas accesorias; las lenguas flexionales, compuestas de palabras que cada una expresa una idea principal modificada por una idea accesoria, la terminación de la palabra corresponde aquí a la idea accesoria, que varía para representar las diversas modificaciones de las cuales la idea principal es susceptible.

Existen lenguas que pertenecen a cada uno de estos tres tipos, pero en lo que respecta a la teoría según la cual estos mismos tipos corresponderían a otras tantas fases por las cuales una misma lengua podría pasar sucesivamente en el curso de su desarrollo, no hay que ver aquí más que una hipótesis completamente gratuita que ningún hecho histórico justifica, y que todas las constataciones que podemos hacer sobre las lenguas que nos son conocidas la contradicen.

La escritura es ante todo simbólica o ideográfica; cada carácter representa entonces directamente la cosa o la idea que debe expresar. El único defecto de este modo de escritura es su gran complicación, ya que es necesario un signo distinto que corresponda a cada palabra de la lengua hablada.

La necesidad de simplificación es sobre todo la que ha debido traer de manera general la transformación de la escritura ideográfica en escritura fonética; cada carácter no representa entonces más que un sonido del lenguaje hablado. La escritura fonética puede ser silábica o alfabética; observemos a propósito de este último modo de escritura, que hay aquí algo de artificial en la descomposición de una sílaba en elementos más simples, ya que la sílaba, al ser una articulación que se pronuncia mediante una sola emisión de voz, es en realidad un elemento del lenguaje que no se puede descomponer.

No abordaremos aquí la cuestión del origen del lenguaje, que no depende en modo alguno de la psicología; señalaremos únicamente, de paso, la insuficiencia de las teorías según las cuales el lenguaje habría comenzado por la interjección o la onomatopeya. La interjección no es susceptible de ningún desarrollo: sería imposible sacar de ella las otras especies de palabras. En cuanto a la onomatopeya y a la armonía imitativa, si han podido suministrar cierto número de palabras en todas las lenguas, los casos en los que son posibles forman un conjunto sumamente reducido.

El único punto de vista en el que podemos situarnos de manera válida para contemplar el desarrollo del lenguaje e indicar sus leyes generales, es un punto de vista mucho más lógico que histórico: contemplándolo de esta manera, no hay motivo para hacer intervenir aquí hipótesis sobre el origen primero del lenguaje, como tampoco sobre la unidad o pluralidad original de las lenguas.

Para terminar, diremos únicamente algunas palabras sobre las relaciones del lenguaje y del pensamiento: se puede decir que el lenguaje es verdaderamente un producto del

pensamiento, ya que es éste el único que da significado a las palabras, las cuales sin él no serían más que sonidos vacíos. Por otra parte, la acción del pensamiento no se limita al vocabulario, que es la materia de las lenguas, sino que se ejerce igualmente sobre la sintaxis, que es su forma y cuyas leyes más generales no son en el fondo otra cosa más que una expresión de las propias leyes de la lógica.

Sin el pensamiento, el lenguaje no podría evidentemente existir y no tendría ninguna razón de ser, puesto que no puede tener otro papel más que expresar el pensamiento, o sea traducirlo en signos exteriores y sensibles: de aquí resulta que el pensamiento debe en sí mismo ser independiente del lenguaje, contrariamente a lo que han pretendido ciertos filósofos, según los cuales no se pensaría sin las palabras y para quienes las ideas generales especialmente no son nada más que las palabras que las expresan y no tienen ninguna existencia real fuera de estas mismas palabras.

A propósito de esta cuestión de las ideas generales, tendremos ocasión de volver sobre esta teoría a la que se llama nominalismo. Pero aun manteniendo la independencia del pensamiento, contemplado en su esencia, no hay que dejar de reconocer, a propósito del lenguaje, que éste ejerce sobre las manifestaciones del pensamiento una influencia que dista mucho de ser despreciable. El pensamiento se modifica en cierta manera para devenir expresable, y cuando se reviste de sus formas, que son las palabras y las frases, se incorpora verdaderamente.

Por consiguiente, las condiciones del pensamiento formulado son distintas de las del pensamiento puro, poco más o menos de la misma manera que el cuerpo entra por una parte en el conjunto de las condiciones a las que está sometido un ser vivo.

Acabamos de indicar una distinción entre el pensamiento y la idea: valdría más, en efecto, para mayor precisión, reservar el nombre de idea a lo que es verdaderamente la idea pura independiente de toda forma, y llamar pensamiento a la idea revestida de una forma, bien sea una palabra o un símbolo sensible cualquiera, o aunque sea únicamente una imagen mental. Pero no podemos insistir más sobre esta distinción, que apenas se hace en el uso corriente y que, si quisiéramos profundizarla, nos llevaría más allá del dominio de la psicología.

Volviendo al lenguaje, añadiremos que no sirve únicamente para comunicar o para transmitir el pensamiento, aunque sea éste ciertamente su papel más esencial. Hay ahí también un uso interior de la palabra que tiene por efecto fijar el pensamiento, hacerlo más determinado y también aclararlo en cierta medida. Pero por grandes que sean los servicios que el lenguaje nos presta, no deben nunca hacernos perder de vista que el hombre no piensa porque habla, sino que habla, al contrario, porque piensa.

Capítulo XVIII

LA ABSTRACCION

Se pretende a veces que con el estudio de la abstracción comienza el estudio del entendimiento humano en lo que éste tiene de especial; esto no parece exacto ya que es muy verosímil que el niño, antes de manifestar una [...] propiamente humana, y el mismo animal, hacen abstracciones en cierta medida. Si se dice que estas son abstracciones de un orden inferior, esto es una diferencia de grado, no de naturaleza. En realidad, no hay nada absolutamente especial en la inteligencia humana más que ese elemento que llamamos la razón, en el sentido propio de esta palabra, y mediante la cual definimos precisamente la naturaleza del hombre para distinguirla de la de los otros seres vivos. Por lo que se refiere a la abstracción, se puede decir que comienza con la percepción y que juega un papel constante en el recuerdo voluntario, así como en las operaciones propiamente racionales que son la generalización, el juicio y el razonamiento.

Lo que constituye quizás la mayor dificultad para un estudio de la abstracción es que no se da habitualmente a este término un sentido suficientemente preciso y que se le atribuye indistintamente varias acepciones muy diferentes; en el lenguaje corriente se llega a confundir una idea abstracta con la idea de algo no sensible, lo cual es propiamente absurdo, dado el sentido etimológico de la palabra abstracción. Otra confusión que es importante disipar es la siguiente: los psicólogos señalan de ordinario como el grado más elemental de la abstracción aquel que consistiría en distinguir una cosa de todas las otras con las cuales es dada simultáneamente, o sea, bien considerar un objeto aparte de los otros objetos que percibimos al mismo tiempo, bien contemplar en un objeto una cierta parte separada del conjunto al que pertenece. En realidad, no hay ahí ninguna abstracción, y no se puede decir que una parte de un objeto sea más abstracta que el propio objeto, ya que la parte y el conjunto al cual pertenece son de un mismo orden de realidad; hay motivo a propósito de esto para distinguir entre una idea extraída y una idea abstracta: la idea de la parte no es abstracta sino extraída de la idea del conjunto.

Para que una idea sea verdaderamente abstracta, es necesario que no sea de una misma [...] que aquello de lo que ella está sacada: la abstracción propiamente dicha consiste en contemplar una cualidad de algo independientemente de este algo al cual pertenece y que es el sujeto de esta cualidad.

Así, al percibir objetos blancos si contemplamos la blancura aparte de estos objetos, la contemplamos abstractamente y la idea de blancura es una idea abstracta.

Debemos pues insistir sobre este punto que es esencial: la abstracción consiste en aislar mediante el pensamiento una cualidad del objeto al cual ella pertenece y no, como se dice a veces, en aislar una cualidad de un objeto de las otras cualidades de este mismo objeto.

Estas dos definiciones serían equivalentes si se supusiera que un objeto no es nada más que la suma o el simple ensamblaje de sus cualidades, pero para mostrar la insuficiencia de tal concepción necesitaríamos abordar la cuestión metafísica de las substancias, lo cual estaría fuera de lugar aquí.

Planteado esto, se puede contemplar diversos grados en la abstracción: así en lugar de considerar aisladamente una cualidad como la blancura, se puede considerar solamente un modo de esta cualidad, como el brillo de la blancura.

Esta es en cierta manera una abstracción en segundo grado, ya que una calidad juega, con respecto a sus modos secundarios, un papel análogo al que juega un objeto con respecto a sus cualidades: este papel es, en ambos casos, el del sujeto lógico con respecto a sus atributos.

Finalmente, se puede contemplar una semejanza, o una diferencia, o cualquier otra relación entre dos cualidades, o entre dos modos de una misma cualidad, como se hace entre dos objetos.

La abstracción, en todos sus grados, es esencialmente análisis, y de manera general la atención juega aquí un papel muy poco importante; pero hay motivo para distinguir la abstracción espontánea no voluntaria, que puede ser muy poco complicada, y la abstracción voluntaria hecha con la intención de síntesis ulteriores.

Capítulo XIX

LA GENERALIZACION

Al decir que la abstracción voluntaria es un análisis hecho con la intención de síntesis ulteriores, hemos querido indicar sobre todo el punto de partida que esta operación suministra a la generalización. En efecto, la formación psicológica de una idea general a partir de ideas de los seres particulares supone que se hace abstracción de las diferencias que estos seres presentan entre sí para no guardar más que su semejanza.

Es necesario pues considerar, aparte de los seres en los cuales nos vienen dadas, ciertos caracteres que les son comunes, y el conjunto de estos caracteres estará comprendido en la idea general. En otras palabras, estos caracteres comunes serán contemplados como pertenecientes en propiedad a un género, del que formarán parte todos los seres que presenten estos mismos caracteres, y las diferencias individuales que existen entre estos seres serán entonces consideradas como accidentales con respecto a los caracteres genéricos.

Si la abstracción es esencialmente análisis, la generalización es esencialmente síntesis, puesto que permite incluir en una misma idea un número indefinido de seres particulares. Añadamos que si la abstracción es el punto de partida necesario de la generalización, en tanto que operación psicológica, no habría que deducir de esto que una idea general sea lo mismo que una idea abstracta, puesto que, como hemos dicho, la idea abstracta es propiamente la idea de una cualidad contemplada aisladamente de su sujeto, mientras que la idea del género no es en modo alguno la idea de una cualidad: el género es por el contrario el sujeto de las cualidades que son comunes a todos los seres que forman parte de este género. Por consiguiente, el paso de la consideración de que se trate a la consideración del sujeto general, constituye en realidad una operación inversa de la abstracción, operación que en este caso es el paso previo de la consideración de los seres particulares a la de su cualidad común.

La relación inversa que existe entre estas dos operaciones sucesivas es la misma que la que existe de manera general entre el análisis y la síntesis. Esto muestra ya la insuficiencia de las definiciones que se dan la mayoría de las veces de la idea general, pero necesitamos todavía insistir sobre este punto para desechar todas las confusiones que complican con demasiada frecuencia la cuestión de la generalización. Para precisar nuestro pensamiento a propósito de esto, diremos primero que la idea general debe ser concebida como si fuese verdaderamente una idea y no una imagen o una representación.

Es necesario pues distinguirla de lo que se puede llamar una imagen compuesta, que no es más que una representación más o menos vaga empleada como sustituto de un número indefinido de representaciones particulares a las cuales se asemeja más o menos por completo. En muchos casos tal representación compuesta corresponde en la imaginación a una idea general, pero ésta, en tanto que idea, permanece esencialmente distinta; con mayor razón, no podría confundirse con una palabra o un gesto, el cual

puede, para la imaginación, reemplazar más o menos por completo a esta representación compuesta.

Ciertos psicólogos, y en particular Taine, distinguen dos tipos de ideas generales, de las cuales unas serían modelos, como las ideas de los objetos matemáticos, mientras que las otras serían simples copias, esta segunda categoría comprendería todas las ideas generales de las cosas naturales.

En cuanto a los objetos matemáticos, es exacto que toda figura geométrica, por ejemplo, está construida según una cierta idea general, que puede por consiguiente ser considerada como el modelo de esta figura, si bien ella misma no es un figura. Pero en lo que se refiere a las otras ideas generales, no se puede de ninguna manera decir que sean copias de cosas particulares, ya que tales copias no pueden evidentemente ser más que imágenes y no ideas: semejante concepción no se aplica pues más que a las imágenes compuestas, a las que se confunde equivocadamente con las ideas generales.

Muchos psicólogos han pensado que la generalización podía explicarse completamente por la asociación, pero esta opinión es exagerada; en realidad, la asociación por semejanza explica en parte la formación de la imagen compuesta, pero no permite ir más lejos. Sin duda el papel de la asociación es evidente en el recuerdo de una representación pasada mediante una representación nueva que le es parcialmente semejante; en el recuerdo mediante una nueva representación de la imagen compuesta ya formada, e inversamente mediante la imagen compuesta de diversas representaciones pasadas que se le asemejan; en la evocación mediante una palabra o mediante un gesto de todas estas representaciones; finalmente en la evocación mediante estas representaciones del pensamiento de la palabra o del gesto. Pero en la propia formación de la imagen compuesta hay ya más que una simple asociación, hay un fenómeno de fusión, o sea de síntesis, que requiere una actividad de un género especial que pertenece en propiedad a la conciencia.

Por otra parte, no hay que perder de vista que la imagen compuesta, tanto como la palabra o el gesto, no es más que un signo de la idea general, según la definición de los signos que hemos dado anteriormente.

Por lo tanto, la asociación explica la agregación del signo a la idea, pero nada más, y, a decir verdad, es el paso de la idea al signo, el único que tiene originalmente un sentido, y no el paso inverso del signo a la idea, ya que el signo sin una idea preexistente no significaría nada.

Esta cuestión es en el fondo la misma que la de las relaciones del pensamiento y del lenguaje: la imagen compuesta no es más que una expresión mental de la idea general, como la palabra o el gesto no es sino una expresión sensible de ésta, y estas dos expresiones diferentes presuponen igualmente la propia idea general.

Así, no únicamente la imagen mental o verbal no es necesaria para formar el concepto, como se pretende bastante a menudo, sino que también no puede de ninguna manera servir para formarlo, puesto que si no tiene otro papel más que ser un signo del concepto, esto supone que ese concepto existe ya en la conciencia.

Esto nos lleva a precisar otro punto: en la inteligencia humana la imagen compuesta no tiene razón de ser más que como signo de la idea general, no es sino una traducción de ésta en el orden de la imaginación, o una expresión más o menos imperfecta e inadecuada, como lo es toda expresión.

Pero pretender que en ningún caso una imagen compuesta pueda formarse de otra manera sino para servir de signo a una idea general sería ir demasiado lejos: así, parece cierto que se forma imágenes compuestas entre los animales, pero no estamos autorizados a deducir de esto que generalicen, propiamente hablando, tanto más cuanto que es muy posible que la generalización sea una operación de orden estrictamente racional, por lo tanto particular del hombre.

Si esto es así, el animal no debe tener la noción de género, y la imagen compuesta debe existir en su conciencia de otra manera que en la nuestra, sin estar constituida como signo y sin corresponder a ninguna idea general verdadera. Este es un ejemplo que muestra con bastante claridad lo que hay que desconfiar de las conclusiones demasiado precipitadas a las que podría conducir el estudio de la psicología comparada si de la constatación de ciertas semejanzas superficiales entre le hombre y el animal quisiéramos deducir semejanzas más profundas, que permanecen puramente hipotéticas.

Estas semejanzas pueden ser muy reales cuando no se trata más que de facultades sensibles, y por facultades sensibles no entendemos únicamente la sensación, sino también la memoria y la imaginación; pero estas semejanzas devienen mucho más dudosas para las otras facultades.

Como hemos señalado, hay sin duda que reconocer en el animal una cierta facultad de abstracción; pero si la abstracción no lleva en él a los mismos resultados que en el hombre, es quizás porque le falta la facultad de generalización, que puede ser contemplada bajo muchos aspectos como complementaria de la abstracción.

Volvamos a la idea general tal como existe en la inteligencia humana: la generalización es propiamente la adquisición de las ideas generales y esta operación supone psicológicamente abstracciones previas. Pero estas abstracciones no son sino condiciones de la generalización, no son el fundamento de ésta ya que la adquisición de toda idea general supone también evidentemente, por otro lado, la noción de género, que es de otro orden, al presentar un carácter propiamente racional, y que no podría ser el producto de ninguna abstracción.

Cuando la idea general, basada en esta noción de género y constituida mediante el proceso psicológico de abstracciones que hemos indicado, existe en la conciencia, podrá crearse expresamente una imagen compuesta para servirle de signo, o, quizás, en ciertos casos podrá serle asociada una imagen compuesta ya, formada independientemente de manera un tanto vaga, y devenir igualmente el signo de ella. Esto supone en todos los casos la noción de signo como tal, y podemos preguntarnos si ésta es también una noción de orden puramente racional; es posible que el animal tenga alguna idea del signo, pero esta idea debe ser muy diferente a la nuestra, y lo que es cierto, sin ir más al fondo de la cuestión, es que el hombre hace un uso de esta idea que le es completamente especial. El hecho del lenguaje es una prueba suficiente de este uso racional de la idea de signo, sea cual sea la naturaleza de esta idea en sí misma.

Otra cosa que importa observar es que la idea de género no es en modo alguno la idea de una colectividad: la colectividad no es nada más que una reunión de individuos, es en cierta manera la suma aritmética de estos individuos, y por consiguiente depende de su número y varía con éste.

Al contrario el género es esencialmente independiente del número de los individuos en quienes sus caracteres pueden estar realizados, ya que su noción es la de una naturaleza indivisible y que no es susceptible de más o de menos.

El género es pues otra cosa que la simple reunión de individuos que poseen ciertos caracteres en común; es la naturaleza misma que es común a todos estos individuos y que se expresa en cada uno de ellos mediante estos caracteres genéricos que presentan todos y a los cuales se juntan, en lo que a las diferencias entre ellos se refiere, otros caracteres que son propiamente individuales; no podemos tratar completamente aquí la cuestión de las relaciones de lo individual y de lo general, ya que haría falta para ello recurrir a consideraciones que se saldrían del dominio psicológico.

La generalización es ante todo espontánea: el niño tiene la mayoría de las veces una tendencia natural a generalizar e incluso a generalizar de una manera que no está siempre justificada. Habría que observar que hay mentes que se ven más llevadas que otras a la generalización: son las mentes cuya tendencia es sobre todo sintética, mientras que otras mentes tienen una tendencia que es sobre todo analítica. Análisis y síntesis son, como hemos dicho, dos poderes que son inherentes a toda conciencia, pero las diferentes conciencias individuales manifiestan muy desigualmente estos dos poderes simétricos o más bien complementarios.

De espontánea que era al comienzo, la generalización deviene bastante rápidamente reflejada, y la reflexión a su vez deviene en el hombre un hábito que llega a poseer como tal una cierta espontaneidad: se puede decir que la generalización espontánea es involuntaria, mientras que la generalización reflejada es voluntaria.

Es sobre todo la atención la que permite pasar de una a otra.

Se les llama también, algunas veces, generalización pasiva y generalización activa, pero estos términos son demasiado equívocos como para que su uso pueda ser recomendado.

La cuestión del modo de existencia de las ideas generales ha motivado, desde la Antigüedad, numerosas discusiones. Esta cuestión [...] especialmente por Platón y Aristóteles, que la han resuelto de manera muy diferente e incluso opuesta hasta cierto punto; la misma oposición se manifestó bajo formas diversas en la Edad Media en lo que se ha llamado, bastante impropiamente, la disputa de los universales.

Únicamente importa observar que no es en el terreno psicológico donde se ha planteado primero esta cuestión; era en principio de orden puramente metafísico: se trataba en efecto de saber si las ideas generales no tienen existencia real más que en nosotros, o si tienen, al contrario, en sí mismas una existencia independiente de nuestra concepción.

La primera de estas dos opiniones es la del nominalismo, entendido en su sentido más general, la segunda es la del realismo; se ha querido vincular la primera de estas dos doctrinas con Aristóteles y la segunda con Platón, aunque Aristóteles no sea nominalista en el sentido más restringido y más ordinario de esta palabra, y aunque, por otra parte, todo realismo no se inspira necesariamente en la teoría platónica de las ideas.

No insistiremos aquí sobre este aspecto de la cuestión, puesto que no tiene nada de psicológico, pero sobre este punto se ha introducido una confusión que es bueno disipar.

Se dice habitualmente que la cuestión de las ideas generales ha sido resuelta diferentemente en la Edad Media por tres escuelas, de las cuales cada una comprende subdivisiones que corresponden a estas divergencias más o menos importantes.

Estas tres escuelas serían la escuela realista, la escuela nominalista y finalmente la escuela conceptualista, que habría tomado una posición intermediaria entre las otras dos e intentado una especie de conciliación entre sus soluciones opuestas; en realidad, se confunde así dos cuestiones completamente distintas y que no son del mismo orden. Sobre la cuestión metafísica que hemos indicado, no hay motivo para contemplar más que la oposición del realismo y del nominalismo, pero después, para los nominalistas la cuestión se ha trasladado a otro terreno, dando nacimiento a una nueva oposición, esta vez entre los nominalistas en el sentido ordinario de este término y los conceptualistas, quienes desde el punto de vista metafísico eran igualmente nominalistas.

La oposición entre nominalismo y conceptualismo no lleva sino sobre la cuestión, contemplada desde el punto de vista psicológico: no se trata entonces más que saber cuál es el modo de existencia de las ideas generales en nosotros.

Para los conceptualistas, la idea general es un concepto elaborado por la mente, y tiene como tal una existencia psíquica real independiente de toda expresión; al contrario para los nominalistas, las ideas generales no son sino palabras y nada más, sólo el nombre es general. El nominalismo ha devenido pues desde entonces lo que debía quedar en la filosofía moderna, en Berkeley por ejemplo; se puede por otra parte vincular al nominalismo las concepciones por las cuales la idea general es confundida con una imagen: incluso si se trata de una imagen puramente mental, como la imagen compuesta, no hay que ver en el nominalismo más que una verdadera incapacidad para distinguir la idea de su expresión.

Todo lo que hemos dicho hasta aquí basta para desechar esta doctrina y para dar la razón al conceptualismo, desde el punto de vista psicológico; en cuanto al lado metafísico de la cuestión, por supuesto su solución queda enteramente fuera de las consideraciones que hemos expuesto aquí.

Capítulo XX

EL JUICIO

Se puede decir de manera general que el juicio es la afirmación de una relación entre dos ideas; en la proposición, que es la expresión verbal del juicio, las dos ideas de que se trata son expresadas mediante dos términos que juegan respectivamente los papeles de sujeto y de atributo, y la cópula, o sea el elemento que junta el sujeto y el atributo y que es generalmente el verbo, no es otra cosa más que la expresión de la propia relación. Pero no tenemos que insistir aquí en el estudio de la proposición y de sus términos, ya que este lado de la cuestión es exclusivamente incumbencia de la lógica.

De momento, no debemos contemplar el juicio más que desde el punto de vista puramente psicológico; respecto a esto, lo que importa no es evidentemente la proposición sino lo que el pensamiento encierra mientras que la proposición se enuncia: es ahí que se encuentra lo que podemos llamar la esencia misma del juicio, al menos en tanto que el juicio es considerado como hecho psicológico.

El juicio es un hecho mental absolutamente original, irreducible a otros fenómenos; difiere profundamente de la sensación y no se ejerce únicamente sobre la sensación o a propósito de ella, como hemos visto en el estudio de la percepción, ni sobre las imágenes suministradas por la memoria, como cuando se trata del reconocimiento, sino también sobre ideas de otro orden que el orden sensible. Por otra parte, no se puede reducir el juicio a la asociación de ideas, ni tampoco explicarlo por ésta: es posible, sin duda, que los elementos del juicio estén presentes en la mente mediante la asociación de ideas, pero una cosa es la simple yuxtaposición de las ideas y otra cosa percibir y afirmar una relación entre estas ideas. Aun cuando la idea de relación que interviene aquí como un tercer elemento fuese ella misma recordada mediante la asociación, esto no explicaría la fusión de los tres elementos: la asociación de ideas juega pues un papel en el juicio, pero no es más que un papel secundario y en cierta manera de preparación.

El juicio que se añade y que se aprovecha de ella, está constituido esencialmente por una verdadera síntesis, por un fenómeno de fusión en el que un elemento propiamente racional juega un papel preponderante.

Es tanto más natural atribuir el juicio, tal como se produce en la inteligencia humana, a la actividad racional, cuanto que se define a menudo la razón como la facultad de percibir relaciones: por otra parte la palabra *ratio* significa también primitivamente relación.

En lo que precede, hemos hecho comenzar la actividad racional propiamente dicha con la formación de la idea general o del concepto, en el sentido más riguroso de este término: por lo tanto, el juicio supone siempre más o menos explícitamente alguna idea general, aunque sus elementos no sean siempre conceptos sino que puedan también, en ciertos casos, ser ideas de cosas particulares e individuales.

Se ha preguntado a veces si la idea de un ser individual no era ya el producto de una generalización, en tanto que ella reúne las ideas particulares de este ser en los diversos momentos de su existencia, pero hay ahí un equívoco que implica un desconocimiento de la verdadera naturaleza de la idea general.

Todo lo que se puede decir es que la idea del ser individual supone la permanencia de este ser a través de todos los cambios a los cuales está sometido, y que son contemplados como si no lo modificaran más que de una manera enteramente accidental.

Por otra parte, ciertos psicólogos y también ciertos lógicos han pretendido que el concepto fuese en cierta manera un juicio contraído y abreviado, so pretexto de que es ya, en un sentido, un enlace de ideas; pero es seguramente abusivo dar el nombre de juicio a todo enlace de ideas cualesquiera, y además si se quiere que los elementos de un juicio sean dados en otros juicios, podemos preguntarnos qué son los elementos de estos otros juicios, y así no haremos más que diferir la dificultad indefinidamente.

De lo que acabamos de decir sobre el carácter racional del juicio no habría que deducir que los animales no juzguen de algún modo, tanto más cuanto que no podríamos hacerlo sin negarles por esto mismo la facultad de la percepción propiamente dicha, lo cual estaría evidentemente injustificado. Pero si juzgan, debe ser de otro modo distinto al nuestro, de una manera a la que no puede llamarse racional y que no implica ninguna idea general verdadera: además no hay que perder de vista que todo lo que decimos del juicio no se aplica más que al juicio tal como existe en el hombre.

Si analizamos ahora el proceso psicológico del juicio, podemos distinguir en él tres fases diferentes. La primera fase es completamente intelectual: la presentación a la conciencia de las ideas que serán los elementos del juicio es el primer momento de ella, y el segundo momento está constituido por la fusión de los elementos en cuestión. Después viene una segunda fase que es más bien de orden emotivo, y en la cual se produce la creencia de la que hablaremos más adelante: hay ahí algo de extra-intelectual, que es como una especie de inclinación de la mente.

Finalmente, en la tercera fase, que lleva a la afirmación, lo que domina es un elemento debido a la acción de la voluntad, no precisamente libre y reflejada sino más bien de esta voluntad, por así decir, impersonal que está en el fondo de nuestro ser. La propia voluntad reflejada puede en ciertos casos tener aquí también una parte.

Es interesante observar esta colaboración de todas las facultades en el juicio, y la prueba de que hay motivo para distinguir estas tres fases, como acabamos de hacerlo, es que no se presentan siempre las tres juntas: tienen una cierta independencia recíproca, e incluso en la primera fase el primer momento puede tener lugar sin que siga el segundo.

A menudo la fusión entre las ideas presentadas a la conciencia no se produce o bien, si se produce, la mente no va hasta la creencia en la verdad del juicio que ella ha esbozado; otras veces, al contrario, la creencia subsiste a las razones que hemos tenido para creer, y la segunda fase se produce aun cuando no quede ninguna traza de la primera, al menos en el campo de la conciencia clara y distinta. Algunas veces también, la creencia no va hasta la afirmación; añadamos a propósito de esto que se puede tener a

la vez varias especies de creencias bastante contradictorias, mientras que la afirmación sobre un punto excluye cualquier otra afirmación que la contradiga.

Esta diferencia depende del papel que juegan respectivamente el sentimiento y la voluntad en la creencia y en la afirmación, ya que se tiene a veces sentimientos contradictorios, pero no se puede nunca tener más que una sola voluntad.

Finalmente, sucede también a veces que la mente afirma sin que haya, propiamente hablando, creencia: se puede no sentir ningún tipo de inclinación o de simpatía a propósito de las verdades que no se vacila sin embargo en afirmar, y también podríamos decir que la creencia, por eso mismo que es sentimiento, no interviene cuando se trata de las verdades más puramente intelectuales.

En este último caso, comprendemos esas verdades o no las comprendemos, y si las comprendemos, esto debe bastar para arrastrar la adhesión plena y completa de la mente, o sea la afirmación, en condiciones tales que no ha lugar aquí para la creencia sino únicamente para la certeza.

Capítulo XXI

LA CREENCIA

Aunque la creencia sea, como hemos dicho anteriormente, un fenómeno de orden emotivo, hay motivo para estudiarla aquí, en razón del papel importante que juega en el juicio, en el cual constituye la segunda de las tres fases que hemos distinguido.

Tenemos pues que estudiar ahora el paso de la idea a la creencia en la verdad de lo que la mente piensa. Este estudio no puede estar separado enteramente del de la tercera fase del juicio, o sea de la afirmación, ya que la mente pasa lo más a menudo de la creencia a la afirmación: se trata siempre, por supuesto, de la afirmación interior, bien se exprese después mediante palabras o bien no sea expresada.

Se puede definir la creencia como una adhesión de la mente a lo que ella considera como la verdad, pero importa precisar que esta adhesión difiere de la adhesión plena y completa que comporta la certeza, ya que es necesario distinguir la creencia propiamente dicha de la certeza, así como de la duda pura y simple. El fenómeno de la duda se produce cuando hay razones iguales para creer y para no creer: la adhesión de la mente se halla entonces suspendida y no puede resultar de esto afirmación alguna.

La creencia comprende todos los grados de lo que los antiguos llamaban la opinión, o sea todos los grados intermedios entre la duda y la certeza: se produce cuando hay razones más fuertes para admitir algo que para rechazarlo, pero las razones para admitir lo contrario o algo diferente pueden ser todavía bastante fuertes, y pueden evidentemente serlo más o menos. Mientras que la creencia comporta pues una indefinitud de grados que van de un estado muy cercano a la duda a un estado muy cercano a la certeza, esta última no es susceptible de más o menos: estamos seguros de algo o no lo estamos, no se puede estar más o menos seguro de algo.

Se puede decir que hay certeza cuando las razones para creer superan definitivamente a las razones para no creer, o también cuando no hay en absoluto razones para no creer; es necesario señalar que desde el momento que la certeza existe no se trata ya de creer, en el sentido propio de esta palabra, puesto que debemos distinguir esencialmente la certeza de la creencia.

No tenemos que ocuparnos aquí de la legitimidad de la creencia, ni de los fundamentos de orden lógico sobre los cuales se puede basar su justificación, sino únicamente buscar en qué condiciones psicológicas se produce este fenómeno.

La creencia consiste en cierta manera en conceder a una idea derecho de ciudadanía en nuestra mente, o sea entre otras ideas: la posibilidad de la creencia es pues la posibilidad para una nueva idea de armonizarse con lo que creemos ya. Sucede sin embargo algunas veces que una idea nueva expulsa a ciertas ideas antiguas, pero hace falta generalmente, para que esta idea nueva sea recibida, que se armonice con otras ideas antiguas, y este caso se explica por una especie de lucha entre las ideas, siendo la victoria la de la más fuerte. Pero ¿de dónde viene la fuerza de las ideas? Para unas, de

que son esenciales para la mente, para otras, de que por efecto del hábito devienen como si fueran esenciales.

El primer caso es el de las ideas propiamente racionales, el segundo el de las ideas que nos son impuestas por la experiencia. No habría que inferir de aquí que la creencia no sea más que un mecanismo; tras este mecanismo, que puede tener de hecho una parte en el establecimiento de nuestras creencias, hay una lógica: la fuerza pertenece a las ideas que se presentan con una claridad y una evidencia que arrastra la adhesión de la mente.

Aun cuando se trata de una realidad de hecho, la legitimidad de la creencia en el hecho puede deducirse de consideraciones racionales: por ejemplo cuando se trata de un hecho psicológico, se puede establecer su realidad mediante un razonamiento, y, aun cuando este hecho sea ilusorio, la existencia de la ilusión como tal es también una realidad.

Cuando un hecho psicológico es afirmado como signo de una realidad exterior es por las razones que desarrollamos cuando probamos la necesidad de tal realidad exterior, que corresponde a este hecho; nos haríamos una idea muy inexacta de esta fuerza de las ideas, de la que hablamos, si entendiéramos por esto algo análogo a lo que llamamos la intensidad de las sensaciones. Queremos hablar aquí de la fuerza de una idea impuesta por la razón o bajo su control; la fuerza de la ligazón de las ideas puede algunas veces hasta hacernos renunciar a una supuesta evidencia sensible, puede destruir los prejuicios más enraizados, los hábitos interiores más inveterados.

Si hablamos de la fuerza de una idea en este sentido, no hay ningún peligro de confundir la causa de la creencia con un impulso ciego, y por consiguiente no hay tampoco ninguna razón para decidirnos por el escepticismo. Sin duda no hay más que las ideas que sean fuertes: ahora bien, hay ideas a las cuales elementos no intelectuales, sentimientos sobre todo, dan una intensidad que no es más que una falsa claridad y que puede ilusionarnos, pero no es menos cierto que la causa directa de la creencia es siempre la claridad con la que se nos aparecen las ideas a las cuales damos nuestra adhesión.

Se puede objetar a la tesis que acabamos de exponer que parece que implica la existencia de un principio según el cual la intensidad de una idea sería un signo de su verdad. Si fuese así, nada nos garantizaría que una idea que admitimos ahora no sea nunca vencida por otra idea más intensa, y entonces la mente no tendría derecho a creer que lo que juzga naturalmente verdadero sea verdadero en sí.

Hay en esto algo que es justo en parte, ya que, teóricamente al menos, es ciertamente imposible mostrar la equivalencia de la intensidad de una idea y de su verdad; pero no hay que olvidar que no se trata, en todo esto, más que de la creencia y no de la certeza, y esta distinción hace que no haya ningún inconveniente en acordar que una idea, en la verdad de la cual se cree, pueda ser rechazada posteriormente, ya que la creencia, al contener siempre una parte de duda, es en cierta manera un estado provisional en el cual la adhesión de la mente no es nunca completa.

Hablando rigurosamente, habría que decir que una idea que es objeto de creencia es contemplada no como absolutamente verdadera, sino únicamente como probable.

No es ésta una aptitud escéptica, aun a propósito de la simple creencia, ya que es necesario reconocer al mismo tiempo que prácticamente los grados más elevados de la probabilidad equivalen casi a la certeza, como lo muestra especialmente lo que permiten obtener las ciencias de hechos.

Volveremos sobre este punto en lógica, a propósito de la inducción.

Completaremos esta exposición mediante la indicación sumaria de algunas teorías relativas a la creencia. Spinoza trata de explicar la creencia diciendo que toda idea tiende a afirmarse: esta afirmación no puede aceptarse sin restricción, ya que la inteligencia no tiene tendencia, propiamente hablando, y toda tendencia debe ser atribuida a la emoción o a la voluntad.

Además, esto es más bien constatar el hecho de la creencia que explicarlo.

Taine dice que la creencia acompaña a toda idea que no es contradicha, y añade que cuando una idea no es admitida es porque hay contradicción entre ella y algo que creemos ya; esto es verdad en muchos casos pero no explica el hecho de que algunas veces una idea expulse a otra. Hume explica este último hecho refiriendo la creencia a la intensidad de una idea, pero no indica la causa primera de la creencia, que es el valor lógico reconocido, con razón o sin ella, por la mente a una idea, bien sea directamente bien sea comparándola con otras ideas.

Descartes ha visto en lo que llama la evidencia esta causa primera de la creencia, pero para él hay en la creencia un acto de voluntad, mientras que nosotros no hemos admitido esta intervención de la voluntad más que en el hecho de la afirmación. Descartes parece pues no haber distinguido con bastante claridad estas dos fases; en cambio, debemos darle la razón cuando reconoce a nuestros sentimientos una influencia considerable sobre nuestras creencias.

Spencer, hablando de la imposibilidad de dudar, describe en cierta manera una consecuencia de la evidencia: la imposibilidad de creer lo contrario de una proposición es el signo de su evidencia, y ésta constituye su fuerza o intensidad. Debemos por otra parte añadir que no nos es posible discutir completamente aquí la concepción cartesiana de la evidencia, ya que esta concepción se liga a la cuestión del *criterium* de la verdad, que no depende de la psicología.

Capítulo XXII

EL RAZONAMIENTO

Se dice algunas veces que el razonamiento es un artificio empleado por la mente para sacar lo desconocido de lo conocido. Se trata en efecto de llegar a lo desconocido, o sea a verdades nuevas o todavía no percibidas, partiendo de lo conocido; que este conocido esté constituido por principios racionales o por verdades ya demostradas o hasta por hechos verificados por la experiencia, en realidad no hay en esto ningún artificio.

El razonamiento, como su nombre indica, no es otra cosa más que el funcionamiento o el propio ejercicio de la razón. Se distingue de ordinario el razonamiento propiamente dicho y lo que se llama las inferencias inmediatas; no habría verdaderamente razonamiento más que cuando las inferencias fuesen mediatas, o sea cuando, partiendo de un juicio tomado como principio, se saca de éste una conclusión por mediación de un tercer juicio: tal inferencia mediata se expresa mediante un silogismo.

Sin embargo se puede entender el razonamiento de manera más amplia, definiéndolo simplemente como una combinación, lo cual permite hacer que entre a la vez en él las inferencias mediatas y las inferencias inmediatas.

Por otra parte, se ha dudado a veces de que haya verdaderamente en él, propiamente hablando, inferencias inmediatas, y se ha buscado llevar éstas a las inferencias mediatas en las cuales el juicio intermediario no sería enunciado, pero ésta es una cuestión cuyo examen incumbe a la lógica.

Se puede decir que el razonamiento, bajo su forma más general, consiste en darse cuenta y en afirmar una relación, que resulta inmediatamente de otras dos relaciones, cada una de las cuales es el objeto de un juicio, como hemos dicho anteriormente: se trata pues de encontrar una idea que permita unir en ella otras dos, a propósito de las cuales nos preguntamos si es verdad que las une una relación. Consideremos este razonamiento que se da a menudo como ejemplo de silogismo: "Todo hombre es mortal, ahora bien Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal".

En este caso, nos proponemos buscar si hay una relación que una las dos ideas de Sócrates y de mortal; para ello examinamos cada una de estas dos ideas para ver si se puede decir de una, la de Sócrates, algo que, al mismo tiempo que sea un atributo de éste, tenga a su vez un atributo que sea precisamente aquel por el que nos preguntamos si conviene a Sócrates, y vemos así que el atributo mortal conviene a Sócrates, porque mortal es un atributo del hombre el cual es, él mismo, atributo de Sócrates.

Se podría tomar otros ejemplos de razonamiento de manera más o menos diferente a ésta, pero esto no cambia nada lo anterior que puede aplicarse a todos los casos.

Lo que acabamos de decir basta para mostrar el papel que juega la asociación de las ideas, la imaginación y la atención en la elaboración del razonamiento: es evidentemente la asociación de ideas la que permite pensar "hombre" a la vez a

propósito de Sócrates y a propósito de mortal, y esta asociación supone una disociación previa, o sea el poder de análisis que es propio de la conciencia. Por otra parte, es fácil darse cuenta que la esencia del razonamiento no consiste en la simple ordenación de tres proposiciones, sino en el descubrimiento de la relación que existe entre otras dos relaciones, descubrimiento que supone una imaginación a veces muy potente.

Aquellos que han pretendido que el razonamiento no inventa nada se han equivocado al considerar el razonamiento una vez que se ha encontrado en él todos los elementos; cuando se ha llegado a ese punto no hay evidentemente ya que razonar sino únicamente expresar el razonamiento que se ha hecho.

Se puede ver en el razonamiento, como en el juicio, una fusión de varios elementos, y hay motivo para recordar a propósito de esto lo que ya hemos dicho a propósito del juicio, que la fusión es más que la simple asociación.

Hay motivo para distinguir desde el punto de vista psicológico lo que es el análisis y lo que es la síntesis en el razonamiento, pero nunca insistiríamos demasiado sobre la originalidad del razonamiento y del juicio con relación a los otros fenómenos psicológicos, que hemos estudiado anteriormente.

Tendremos que completar en lógica el estudio del razonamiento en general y tendremos también que considerar entonces más en particular las dos formas principales del razonamiento, que son la inducción y la deducción.

Capítulo XXIII

LA RAZON Y EL INTELECTO

En los capítulos que preceden hemos indicado cuáles son las funciones que pertenecen propiamente a la facultad a la que damos el nombre de razón. Estas funciones consisten primero en la formación de los conceptos, entendiendo por ello las ideas generales contempladas desde el punto de vista psicológico (o sea dejando de lado la cuestión de saber lo que corresponde a estas ideas generales fuera de nuestra concepción), después en la elaboración del juicio, al menos bajo la forma que reviste especialmente en la inteligencia humana, y finalmente en la del razonamiento: es necesario pues comparar siempre lo que se refiere al concepto, al juicio y al razonamiento.

La parte de la psicología que concierne a las facultades intelectuales se detiene en el estudio de la razón, pero no habría que decir por esto, como se hace muy a menudo, que la razón constituye la función más alta de la inteligencia, lo cual es tanto más injustificado cuanto que su propio nombre, que significa etimológicamente relación, como hemos dicho, muestra claramente que se trata de una noción que debe ser esencialmente relativa.

Sin embargo este error está tan extendido en toda la filosofía moderna como para que sea necesario aportar a propósito de esto algunas precisiones.

Recordaremos primero que la razón es la facultad por la cual el hombre se define, o sea la que marca no su superioridad sino simplemente su diferencia con relación a los otros seres.

Esta observación es importante porque no es posible comparar seres diferentes, y por consiguiente no es posible hablar de su superioridad o de su inferioridad relativa más que desde el punto de vista de lo que hay de común entre ellos, y no desde el punto de vista de lo que pertenece a unos con exclusión de los otros.

Una comparación para ser válida no puede referirse a diferencias de naturaleza, sino únicamente a las diferencias de grado de las que es susceptible una misma naturaleza, común a los seres que contemplamos.

El hecho de que la razón sea propiamente una diferencia y no una superioridad puede servir para mostrar que ella no debe ser lo que hay de más elevado en la inteligencia, pero indica al mismo tiempo lo que ha podido hacer que naciera esta ilusión, ya que es bastante natural, si no lógico, contemplar como una especie de privilegio aquello de lo que se tiene la posesión exclusiva: solo que esto no es más que un argumento de orden sentimental que no es posible tener en cuenta si se opone a la verdad.

La razón, según lo que hemos dicho, nos permite elevarnos del conocimiento de lo particular, que nos es dado por las facultades sensibles, al de lo general, que constituye el objeto de la ciencia en el sentido propio de esta palabra.

Es pues mediante la razón que nos son conocidas especialmente esas relaciones generales cuya expresión constituye las leyes científicas, y se puede decir que el conocimiento es propiamente el dominio de la razón, mientras que el conocimiento vulgar, que se limita a la simple constatación empírica de los hechos particulares, depende casi exclusivamente de las facultades del orden sensible.

Pero, como hemos indicado al distinguir los diferentes grados del conocimiento, más allá del conocimiento científico, que es de orden racional, hay el conocimiento metafísico, cuyo objeto no es ya lo general, sino lo universal. Por lo tanto, la razón, en el sentido más propio, alcanza lo general, no lo universal.

Del conocimiento metafísico puede decirse que no es irracional, sino que es supra-racional; esto supone que hay en la inteligencia una facultad, distinta de la razón, que es lo que se llama más propiamente intelecto, y cuyo objeto es el conocimiento inmediato de los principios primeros.

Este conocimiento se realiza mediante lo que podemos llamar la intuición intelectual, pero a condición de precisar bien que esta intuición supra-racional debe ser distinguida de la intuición en el sentido en que la entienden ciertos filósofos modernos, al ser esta última infra-racional, de orden sentimental.

Hemos distinguido así la razón y el intelecto en el sentido más preciso de estos dos términos, definiendo lo que constituye sus objetos y sus dominios respectivos.

Lo que es necesario recordar sobre todo es que la razón se aplica a la consideración de los géneros, yendo hasta lo que llamamos las categorías, que son los géneros supremos, los más generales, mientras que lo universal sobrepasa a todos los géneros, incluidas las categorías.

No insistiremos sobre estas categorías de las que Aristóteles ha dado una enumeración; Kant ha querido establecer una lista de categorías que difiere, en ciertos aspectos, de la de Aristóteles, y a la cual se le puede reprochar ser un poco arbitraria.

Un estudio detallado de las categorías depende más bien de la lógica que de la psicología; hay únicamente una observación que hacer: Kant vincula las categorías a lo que llama el entendimiento, y sitúa la razón por encima del entendimiento, invirtiendo el sentido de estos dos términos, el que tenían siempre antes que él, ya que el entendimiento es máscorrientemente sinónimo de lo que llamamos intelecto puro.

Hemos dicho que el conocimiento puramente intelectual (principios primeros) es un conocimiento inmediato: como tal, no debe en sí mismo ser susceptible de error. Aristóteles ha podido decir que nada es más verdadero que el intelecto; el error no puede introducirse más que en la expresión de las verdades intelectuales, porque en el entendimiento humano ella se efectúa de modo racional, el conocimiento discursivo, o sea mediato, que traduce bajo las formas de encadenamientos sucesivos lo que en los principios primeros es el objeto de una percepción espontánea. El estudio del lenguaje permite darse cuenta de este modo de operación de la razón.

Podríamos preguntarnos ahora por qué hemos dicho que el estudio psicológico de la inteligencia se detiene en la razón, y por qué este estudio no comprende al intelecto propiamente dicho.

Esto es porque el intelecto, en razón de su carácter transcendental, no puede estar comprendido en los fenómenos mentales, objetos por definición de la psicología: escapa al orden fenoménico como consecuencia de su universalidad, y, por otra parte, esta universalidad hace que el intelecto puro deba existir en todos los seres, al menos virtualmente, mientras que la razón es particular del hombre. Entre los principios y los hechos hay la misma oposición que entre lo universal y lo individual.

El intelecto y sus operaciones son del orden de los principios, que son el objeto de la metafísica exclusivamente; por lo tanto es desde el punto de vista de la metafísica y también de la teoría del conocimiento que es importante exigir la distinción fundamental de razón e intelecto.

Por el mismo motivo devolveremos a la metafísica y parcialmente a la lógica el estudio de los principios del conocimiento.

Los principios en tanto que son principios pertenecen al intelecto, y lejos de depender de la razón condicionan el ejercicio de esta facultad.

Capítulo XXIV

LA SENSIBILIDAD I. GENERALIDADES

Hablando de la distinción de las facultades psicológicas, hemos indicado ya la irreductibilidad de los hechos que vamos a tener que estudiar ahora, a los hechos intelectuales por una parte y a los hechos volitivos por otra; no volveremos pues sobre este punto.

El nombre de sensibilidad tiene el inconveniente de prestarse a un equívoco, porque, según su derivación, es susceptible de designar a las sensaciones, que se vinculan al dominio de la inteligencia, lo mismo que a los sentimientos, que constituyen la sensibilidad en el sentido en que la entendemos aquí. Sería pues más preciso decir sentimentalidad, si a esta palabra no se la tomara de ordinario en una acepción algo diferente; también valdría quizás mejor todavía emplear preferentemente el término emotividad, pero a condición de especificar que no se entiende por esto exclusivamente las emociones agradables o desagradables, o asimismo el placer y el dolor.

El sentimiento, en razón de su carácter extra-intelectual, es más oscuro y más difícil de estudiar que los hechos que dependen de la inteligencia, y esta es una de las razones por las que hemos comenzado la psicología por el estudio de las facultades intelectuales. Además, conviene tener en cuenta la complicación que resulta del vínculo que existe incontestablemente entre el sentimiento y el organismo, y es muy difícil determinar el papel que puede jugar la inteligencia en el origen del sentimiento.

Como definición preliminar, se puede decir que la sensibilidad está constituida por hechos como el placer y el dolor, el deseo y la aversión, y todos los otros hechos que son más o menos semejantes a estos: esta definición es suficientemente clara pero tiene el fallo de no ser ni distinta ni explicativa. Encontramos bastante a menudo la sensibilidad definida mediante el placer y el dolor, de donde derivarían todos los otros hechos afectivos, pero este punto de vista es muy discutible, ya que si sucede en efecto en la mayoría de los casos que el placer y el dolor preceden al deseo y a la aversión, no se puede generalizar desmedidamente, y a veces el deseo y la aversión parecen, al contrario, preceder al placer y al dolor, los cuales serían entonces el efecto de aquellos en lugar de ser su causa. Se podría entonces estar tentado de definir la sensibilidad a la vez por el placer y por el deseo, por el dolor y por la aversión, pero esta definición no es completa; por ejemplo el asombro es ciertamente un hecho afectivo pero no es ni placer ni dolor, y, por otra parte, el sentimiento de la espera es muy diferente del deseo y de la aversión.

Es necesario pues definir la sensibilidad de manera que hagamos entrar en ella hechos de este género; para eso se puede decir que la emotividad es el conjunto de nuestras tendencias, entendiendo por ello todos los impulsos primitivos o adquiridos, necesidades e inclinaciones, así como los sentimientos propiamente dichos. Pero además hay que tener cuidado de que se puede hablar también, en un sentido diferente, de tendencias de la voluntad: todo esto muestra lo difícil que es dar una definición precisa de la emotividad.

No estudiaremos especialmente aquí más que las emociones que son los sentimientos en el sentido propio de esta palabra, las pasiones y las inclinaciones.

La palabra pasión era, en el siglo XVII, sinónimo de emoción, pero vale más dar a esta palabra su sentido ordinario, o sea emplearla para designar propiamente las inclinaciones muy vivas, sobreexcitadas por una razón cualquiera, ya sea esta razón de orden mental o de orden simplemente fisiológico.

Lo que llamamos ahora inclinación es, en suma, no algo que existe aparte en nuestra mentalidad, sino más bien una cierta dirección de nuestra vida afectiva, y podemos tener tantas inclinaciones como deseos y aversiones.

El conjunto de todas las emociones que pueden referirse a un cierto deseo o a una cierta aversión constituye una inclinación; las pasiones se clasifican por las inclinaciones, de las cuales no son en cierta manera más que una forma intensificada.

Para clasificar las inclinaciones, podemos considerar las facultades que hay en nosotros y contar tantas inclinaciones como hay usos de estas diversas facultades, después considerar el mundo en el que vivimos y distinguir a este respecto inclinaciones egoístas, altruistas, morales, religiosas; pero el punto de vista en que nos situamos entonces no es otro sino el de la propia actividad humana, y esta clasificación tiene más bien una simple utilidad práctica que un interés teórico verdadero.

Las emociones forman, según lo que acabamos de decir, el contenido real de toda inclinación; vamos a indicar las principales clasificaciones que han sido dadas de ellas.

Bossuet distingue lo que llama pasiones irascibles y pasiones concupiscibles, pero esta distinción tiene poco fundamento, ya que la cólera puede no ser en realidad más que la continuación de un deseo no satisfecho.

Para él, por otra parte, todas las pasiones (entendidas en el sentido de emociones) tienen como fondo el amor; sin embargo el amor no es más que una forma de las emociones entre otras, y esta opinión sería quizás más verdad si por pasión entendía las inclinaciones.

Finalmente, distingue once pasiones primitivas, de las cuales diez son opuestas dos a dos, que son: la alegría y la tristeza, el deseo y la aversión, el amor y el odio, la esperanza y la desesperanza, el temor y la audacia, y por último la cólera.

Descartes no propone más que seis pasiones –hoy diríamos seis emociones–: la admiración o sorpresa, la alegría, la tristeza, el amor, el odio y el deseo.

Sin entrar en una crítica detallada de esta clasificación, señalaremos que es bastante singular no conceder aquí un sitio a la aversión que se opone al deseo, como el odio al amor y la tristeza a la alegría. Señalaremos también el papel atribuido por Descartes a la admiración, que es para él lo que nosotros llamaremos más bien asombro.

Para Spinoza hay tres pasiones fundamentales: hay primero una tendencia que él define como el deseo de perseverar en nuestro ser y de acrecentarlo, y esta tendencia da a luz dos emociones primitivas que son la alegría y la tristeza. En esta concepción, la

alegría es el sentimiento del paso de una perfección menor a una perfección mayor, o del acrecentamiento del ser; inversamente la tristeza es el sentimiento del paso de una perfección mayor a una perfección menor, o de una disminución del ser. Además, hay que señalar que la explicación de toda la vida afectiva es por la asociación de los sentimientos, aunque Spinoza no emplea esta expresión. Si un deseo fundamental para él explica los primeros placeres y los primeros dolores, todos nuestros deseos posteriores se explican a su vez por los placeres y los dolores ya experimentados.

Ciertos psicólogos han querido clasificar las emociones en agradables y desagradables: lo cual es una distinción muy poco profunda y que no enseña nada sobre la naturaleza de las emociones en sí mismas.

Otros distinguen emociones excitantes y emociones deprimentes, lo cual supone implícitamente que la emoción fundamental es el deseo de la actividad; pero además hace falta que esta actividad sea conforme a nuestra naturaleza para serle agradable.

Sin querer formular aquí una teoría general sobre la naturaleza de los hechos emotivos, indicaremos simplemente, para terminar, que podemos distinguir a propósito de estos hechos las causas que son más bien de orden intelectual y aquellas otras que son más bien de orden biológico.

Los sentimientos cuyo origen se explica por medio de las ideas no son menos netamente diferentes de éstas en cuanto a todos sus caracteres esenciales.

Por otra parte, los hechos afectivos normales deben explicarse en parte fisiológicamente, y para todo lo que es anormal o mórbido, la explicación, aquí como en cualquier otra parte, es casi enteramente fisiológica.

Añadamos finalmente que los sentimientos más fundamentales pueden verosímilmente ser contemplados como hechos psicológicos primitivos, o sea irreducibles a cualquier cosa que sea ajena al orden emotivo: no habría que dejarse arrastrar por una necesidad exagerada de simplificación a reducir enteramente ciertos órdenes de hechos a otros, lo cual sería puramente artificial.

De todo esto parece resultar que no hay motivo para que busquemos clasificar las emociones de otro modo más que mostrando cómo las más complicadas proceden de las más simples bajo la influencia, por una parte, del juego de la asociación de ideas, y por otra parte, de los impulsos que provienen de nuestro organismo.

Capítulo XXV

LA SENSIBILIDAD II. EL PLACER Y EL DOLOR

[...] puede producirse contracciones musculares, que produzcan movimientos diversos que lleven a la emisión de lágrimas etc.

Puede suceder que el sentimiento se produzca solamente cuando este trastorno orgánico haya resonado en el cerebro; no obstante sería seguramente exagerado decir que estamos tristes porque lloramos, ya que esta turbación fisiológica causada por la idea no se explica sino por un comienzo puramente psíquico de la emoción, y por otra parte lógicamente el contenido de las ideas que nos ponen tristes o alegres basta para explicar nuestra tristeza o nuestra alegría.

Sería absurdo decir que nada en el anuncio de una mala noticia explica la tristeza que sigue.

Pero lo que prueba que el estado fisiológico tiene también una parte en la producción del sentimiento es que, cuando el organismo es turbado por la enfermedad, las causas ordinarias de alegría dejan indiferentes o incluso entristecen, y pasa algo análogo para las causas ordinarias...

Volvamos al comienzo psíquico de la emoción: hay sin duda necesidad de una sacudida de ciertos centros cerebrales, pero lo mismo sucede con el propio pensamiento, que no es en modo alguno la actividad cerebral, pero que se sirve del cerebro para manifestarse, y no hay nada de asombroso en que suceda lo mismo cuando este pensamiento se acompaña de emoción.

Para concluir sobre este primer punto, se puede pues decir que las emociones psíquicas son el doble producto del pensamiento y del organismo.

Consideremos ahora los placeres y los dolores llamados físicos: en su origen hay una modificación orgánica, que no basta para explicarlos como tampoco la impresión, fenómeno igualmente fisiológico, basta para explicar la sensación. Es necesario por otra parte observar que estos placeres y estos dolores son generalmente correlativos a estados favorables o desfavorables al cuerpo, en todo o en parte, o se producen al menos en casos análogos a estos. Se puede admitir en el ser vivo una tendencia a servirse de sus sensaciones, de una manera más o menos subconsciente, como signos de lo que hay que buscar o evitar, y estos signos son, en tanto que signos, creaciones de la inteligencia, que obedece en esto a lo que Spinoza llama la tendencia a perseverar en el ser y a acrecentarlo. Habría así en el origen de las emociones psíquicas un elemento intelectual, al menos subconsciente, cuyo producto, por otra parte, se ha fijado y grabado en cierto modo en el organismo por efecto del hábito y de la herencia, de manera que llega a ser algo análogo a una especie de instinto.

Así para explicar estas emociones llamadas físicas, en necesario, como para las emociones propiamente psíquicas, tener en cuenta a la vez al organismo y a la inteligencia: estas dos especies de emociones no difieren pues esencialmente.

En cuanto a la parte que toma el organismo en la producción de las emociones cuya causa primordial es de orden psíquico, basta para explicarlo preguntarse cuál es el efecto de la expresión fisiológica de la emoción. En las emociones alegres este efecto es aumentar la intensidad de la alegría; en el caso del dolor, es, al contrario, aliviarla, sustituyendo en parte el dolor consciente y reflejado por una especie de dolor maquinal, semejante al dolor llamado físico. Podemos pues ver en esto algo que en el fondo se explica también primitivamente por la inteligencia, que busca en el organismo un auxiliar para obrar y para fijar los resultados de su acción.

La teoría que pretende explicar el placer simplemente por la actividad es demasiado vaga: sería un error contemplarla como equivalente a la de Aristóteles, para quien el placer proviene de la realización por un ser de su acto propio, lo cual es en realidad una manera más metafísica de expresar este acrecentamiento del ser del que habla Spinoza.

No intentaremos clasificar los placeres y los dolores; existen tantos como circunstancias que puedan satisfacer o contrariar nuestras diversas tendencias y las combinaciones múltiples que ellas forman entre sí. Es interesante observar que lo doloroso y lo desagradable deben ser distinguidos ya sea en los dolores más bien psíquicos, ya sea en los dolores más bien físicos.

Por lo que se refiere al placer no encontramos el equivalente de esta distinción, ya que no se puede considerar como verdaderamente útil, desde el punto de vista psicológico, la distinción de la felicidad y del placer.

Capítulo XXVI

LA SENSIBILIDAD III. LAS INCLINACIONES

Las inclinaciones pueden ser contempladas como formas diversas del deseo y del amor. Se podría, aunque no se haga de ordinario, contemplar correlativamente inclinaciones negativas, que serían formas de la aversión y del odio. Hay en esto una dualidad en la cual la atracción y la repulsión se corresponden siempre, y tendremos ocasión de constatarlo en otra parte, más particularmente en lo que concierne a los sentimientos morales.

Esta dualidad que se encuentra en todo el dominio del sentimiento no tiene equivalente en el de la inteligencia. Ella es en el orden psíquico algo análogo a ciertas leyes del mundo físico; por consiguiente, se puede ver en esto una consecuencia de la dependencia más estrecha en la que se encuentra la emotividad respecto del organismo: la fisiología tiene en esto, como lo hemos indicado, una parte mucho mayor que en las operaciones de las facultades intelectuales.

Se divide lo más a menudo las inclinaciones en cuatro clases: inclinaciones personales, altruistas, religiosas e impersonales. Vamos a examinar sucesivamente cada una de estas divisiones y veremos al mismo tiempo lo que vale esta clasificación.

Las inclinaciones personales

Es necesario distinguir estas inclinaciones de las necesidades y también de los apetitos, que han nacido de éstas y entre los cuales se puede citar, por ejemplo, el apetito del bienestar y el apetito que nos lleva a alimentarnos: estos son impulsos generalmente de origen orgánico que han adquirido en nosotros una fuerza independiente.

Las propensiones tienen como base apetitos y son como inclinaciones de orden inferior: en el fondo de la propensión a la gula, además del apetito que nos lleva a alimentarnos, hay también un trabajo de la inteligencia que se ha amparado en cierta manera del apetito y que se desvive en satisfacerlo.

En cuanto a las inclinaciones personales propiamente dichas, distinguimos ordinariamente tantas especies como facultades tenemos. Sin embargo se puede dudar que haya verdaderamente una inclinación que corresponda a la inteligencia: se dice que le corresponde el amor a la verdad, pero se trata de amar la verdad en sí misma y por sí misma: lo cual es una inclinación impersonal y volveremos a hablar de ella más adelante.

Según Rabier, el pretendido amor a la verdad, del que se trata aquí, no es en realidad sino el amor al conocimiento; y, en efecto, si es una inclinación personal, es necesario que sea el deseo de un acrecentamiento de nuestro ser; uno puede también preguntarse si es posible amar el conocimiento por sí mismo, pues si se le contempla de una manera puramente intelectual, no puede vincularse aquí ningún interés sentimental.

En estas condiciones, parece que no se pueda amar el conocimiento sino por las ventajas de orden extra-intelectual que puede aportarnos: lo cual es una inclinación personal que corresponde, si se quiere, a la inteligencia, pero únicamente de una manera indirecta.

A la sensibilidad corresponde un deseo de sentir o de tener emociones, a la voluntad una inclinación hacia la libertad y la potestad. De estas inclinaciones principales resultan todos los amores: amor a la propiedad, amor a la reputación... El amor a la reputación se liga más especialmente con el amor a la potestad y se puede decir otro tanto del amor a la propiedad, que es también en parte una forma y como la extensión del amor a la libertad.

Se puede por otra parte observar a propósito de esto que aquellos que no quieren la libertad individual, son al mismo tiempo, en general, adversarios de la propiedad.

Las inclinaciones altruistas

El conjunto de estas inclinaciones puede resumirse en la palabra simpatía: consisten sobre todo en los dos sentimientos de la benevolencia y de la beneficencia, de los cuales el segundo se explica por el primero. La Rochefoucauld ha sostenido que el fondo de todas nuestras inclinaciones era el amor-propio, entendido en el sentido de amor a sí-mismo, o sea lo que llamamos hoy el egoísmo. Por consiguiente, en esta teoría las inclinaciones altruistas no serían sino inclinaciones personales transformadas: hay en esto exageración, ya que el altruismo, en un sentido al menos, se opone manifiestamente al egoísmo y no podría derivarse de éste.

Sin embargo hay que reconocer que se corre a menudo el peligro de tomar por altruismo verdadero lo que no es en realidad sino una especie de extensión del egoísmo o lo que se podría llamar un egoísmo colectivo, o sea el sentimiento de una solidaridad que se limita exclusivamente a los miembros de cierto grupo natural o artificial, y más o menos extendido: la familia, ciudad, nación, corporación o clase social, asociación de cualquier carácter, etc.

Por lo que se refiere a los sentimientos altruistas propiamente dichos, lo que los hace posible es la imitación: nos ponemos de buena gana y en cierta manera naturalmente en el lugar de nuestros semejantes. Resulta de ello una especie de contagio de sentimientos que es precisamente la simpatía, en el sentido etimológico de esta palabra. La simpatía se explica así en principio por la asociación de ideas y de sentimientos, y puede después reforzarse por la reflexión, que nos permite encontrar razones que justifiquen lo que no era primero más que una tendencia casi instintiva.

Añadiremos que hay tantas especies de inclinaciones altruistas como hay especificaciones posibles de esta tendencia o de esta especie de instinto del que acabamos de hablar. A las inclinaciones altruistas hay que ligar especialmente el amor propiamente dicho y la amistad, y también los sentimientos morales de los que tendremos que hablar a continuación.

Las inclinaciones religiosas

Para hablar con cierto detalle de las inclinaciones religiosas, haría falta primero tratar de definir de manera precisa lo que es la religión y esto nos llevaría demasiado lejos.

Diremos pues simplemente que en la religión entran a la vez elementos de orden intelectual y elementos de orden sentimental. Los primeros constituyen el lado doctrinal de la religión y los segundos, a los que se puede comprender bajo el nombre genérico de sentimiento religioso, constituyen sobre todo su lado social y moral. De lo cual resulta que el sentimiento religioso puede ser vinculado a las inclinaciones altruistas, en razón de este carácter social y moral; si él no puede reducirse completamente a esto, los elementos que escapan a esta reducción no pueden ser otra cosa más que inclinaciones personales, y, en todo caso, no es necesario hacer de las inclinaciones religiosas una clase aparte.

Las inclinaciones impersonales

El amor a lo bello, que se coloca de ordinario entre las inclinaciones impersonales, es en realidad una inclinación personal ya que lo bello no es en el fondo sino lo que nos procura un cierto placer especial que llamamos el placer estético, y el sentimiento que nos empuja a buscar el placer o la felicidad bajo cualquier forma no puede, a pesar de lo que se diga, contemplarse como un sentimiento desinteresado.

El amor al bien es esencialmente un sentimiento moral, es incluso uno de los sentimientos morales fundamentales, uno de los que todos los otros derivan, lo mismo que las diversas ideas morales derivan más o menos directamente de la idea del bien. Por esta razón, debe ser clasificado entre las inclinaciones altruistas y al mismo tiempo se vincula también por una parte a las inclinaciones personales, en la medida en que la idea del bien coincide con la de la felicidad o con la del interés.

En cuanto al amor a lo verdadero, si se entiende por esto el amor al conocimiento, en el sentido que hemos precisado anteriormente, es, como hemos dicho, una inclinación personal.

Si se quisiera hablar del amor a lo verdadero en sí, esto sería una inclinación impersonal, pero es muy dudoso que tal inclinación pueda existir, ya que no se ve cómo lo verdadero, que es esencialmente objeto de comprensión o de intelección pura, podría ser también, bajo una misma relación, objeto de un sentimiento. Hay aquí una confusión entre dos órdenes de hechos, los cuales, aún no estando nunca completamente separados en la conciencia, no deben quedar por ello menos claramente distintos.

No hay pues, propiamente hablando, inclinaciones impersonales; por consiguiente las cuatro clases de inclinaciones que hemos enumerado pueden finalmente reducirse a dos: las inclinaciones personales y las inclinaciones altruistas.

Capítulo XXVII

NOCIONES DE ESTETICA: LO BELLO Y EL ARTE

La estética no es, como se ha pretendido a veces, una ciencia aparte; no forma en realidad más que una parte de la psicología e incluso una parte de importancia bastante secundaria. Como su nombre indica, se relaciona esencialmente con la psicología de la sensibilidad, de la que constituye simplemente un capítulo especial: comprende, según la división más generalmente admitida, dos teorías principales, la teoría de lo bello y la del arte.

Nos limitaremos aquí a algunas indicaciones muy sucintas sobre cada uno de estos dos puntos.

Parece bastante difícil definir lo bello en sí mismo y quizás igual no hay motivo para buscar tal definición, ya que su concepción es eminentemente relativa y variable. Preguntarse qué es lo bello en sí, es una cuestión que en el fondo parece no tener sentido: todo lo que se puede decir, en suma, es que se da el nombre de bello a lo que produce un cierto sentimiento especial, que se llama el sentimiento de admiración y que por otra parte puede revestir formas múltiples.Pero no hay motivo para hablar, como algunos han hecho, de un supuesto sentido estético, ya que se trata aquí, en realidad, de un sentimiento y no de una sensación: éste es un ejemplo de la confusión a la que puede dar lugar el término sensibilidad y que hemos señalado anteriormente.Importa señalar que si uno se atiene a la definición que acabamos de indicar, no podrá decirse bello a nada de manera absoluta, pues lo que produce el sentimiento de admiración en ciertas personas puede no producirlo en otras e incluso este sentimiento podrá en una misma persona producirse o no según las circunstancias. Así, este sentimiento, como todos los demás hechos emotivos, estará sometido, en cierta medida al menos, a las variaciones del estado fisiológico; estará igualmente condicionado por la edad, el temperamento, el carácter, las aptitudes o las tendencias naturales de cada uno, y en fin por la educación, que parece tener aquí una influencia considerable.La concepción de lo bello, en sus rasgos principales y dejando de lado las diferencias individuales, puede presentar un cierto carácter colectivo; pero entonces varía no solamente según las razas y los pueblos, sino también para cada pueblo, según las épocas. Por consiguiente, lo que se considera bello en una cierta época, ya no lo será en otra.

Hay que señalar el papel que la imitación puede jugar en un caso semejante, papel que vuelve a encontrarse por otra parte en la mayoría de los hechos sociales y por el cual se explica también, en parte al menos, esa influencia de la educación a la que hemos hecho alusión. Se ve pues que los factores del sentimiento estético son extremadamente complejos y múltiples, y se ve también, al mismo tiempo, que no es posible hablar de una regla de lo bello, al menos si se quisiera entenderla en el sentido de una regla única, exclusiva.Sin duda podrán formularse reglas que sean aplicables a ciertos tipos de belleza, pero nunca se tendrá el derecho a decir que esos tipos de belleza sean los únicos posibles, e incluso nociones como las de orden, simetría, proporción, mediante las que algunas veces se ha querido definir lo bello, no convienen indistintamente a todo lo que es susceptible de provocar el sentimiento de admiración.El arte puede ser definido como la expresión o la representación de lo bello: su fin es pues

procurar al hombre un cierto placer, al cual se puede llamar placer estético, y que acompaña siempre al sentimiento de admiración. Para mayor precisión, se da a menudo el nombre de Bellas Artes a las que se proponen esta meta, con el fin de distinguirlas de algunas otras que tienen fines diferentes, especialmente de utilidad; hemos indicado ya esta distinción en otra parte, pero la mayoría de las veces cuando se habla del arte sin epíteto, se lo entiende en el sentido estético que acabamos de definir.

Los sentimientos estéticos están ligados principalmente a las sensaciones que nos son dadas mediante la vista y el oído. Así, se divide a las Bellas Artes en dos grupos: las artes de la vista o artes plásticas (arquitectura, escultura, pintura), que emplean las formas y los colores, y las artes del oído o artes fonéticas (música, poesía, literatura), que emplean los sonidos, ya sea los musicales, ya sea las palabras de una lengua.

Puesto que el arte es la representación de lo bello, debe necesariamente variar con esto: cada arte podrá pues tomar formas completamente diferentes según las razas, los pueblos y las épocas, y será muy difícil asignar al arte unos caracteres generales. La mayoría de las teorías que se ha tratado de formular al respecto, tienen el defecto de ser muy estrechas y de no poderse aplicar a todos los casos.

Así, se ha cuestionado a veces si el arte debía de tener como fin la imitación fiel de la naturaleza: esta imitación puede sin duda ser una fuente del placer estético, pero no es su condición suficiente, ni siquiera necesaria, y por otra parte no se ve cómo ciertas artes, la música por ejemplo, podrían imitar a la naturaleza, fuera de algunos casos muy especiales.

Se ha pretendido también que el arte consiste esencialmente en la expresión de ciertos sentimientos o de ciertas ideas: en lo que respecta a los sentimientos, esto es cierto a veces pero no siempre. El arte se propone provocar sentimientos, pero estos sentimientos pueden tener causas que no son ellas mismas de orden sentimental: hemos visto en particular sentimientos que se juntan con la mayoría de las sensaciones y no hay que olvidar que el arte es ante todo una representación de cosas sensibles, lo que no quiere decir que estas cosas sensibles deban ser necesariamente tales como las que la naturaleza nos presenta.

En cuanto a la expresión de las ideas, es cierto que ella existe a veces en el arte, pero puede dudarse de que sea un elemento esencial de éste y hasta de que se la deba contemplar como formando parte integrante del arte como tal, puesto que el fin es exclusivamente de orden emotivo y no de orden intelectual.

El placer estético es independiente de las ideas que puedan asociarse con tales o cuales sentimientos o con la representación que hace nacer esos sentimientos. Así, si se emplea el arte para expresar ideas, es que ya no se contempla el arte por sí mismo, sino que se le contempla solamente como un medio, con vistas a un fin que le es extraño, pues el arte, en tanto que arte, no se propone instruir sino únicamente agradar. En otras palabras, el arte puede presentar un carácter simbólico, pero entonces el simbolismo será un elemento que se añadirá al arte propiamente dicho, que de alguna manera se le superpondrá aun permaneciendo siempre de otro orden que el arte mismo, y lo que lo muestra bien, es que la importancia de este elemento simbólico está, podría decirse, en razón inversa del interés que se concede al arte puro, ya que puede verse aquí la señal de una preponderancia de la intelectualidad con respecto a la emotividad.

Un punto sobre el que hay que insistir, para desechar una confusión que se presenta demasiado a menudo, es que la concepción de lo bello no puede tener ninguna relación con la de lo verdadero: esto resulta inmediatamente del carácter relativo que hemos reconocido a lo bello; mientras que sería absurdo hablar de tal relatividad con respecto a lo verdadero. Lo que es verdadero debe serlo necesariamente para todos los hombres e independientemente de las circunstancias.

Lo que explica la confusión de la que hablamos, es la mentalidad propia de ciertos pueblos, de los griegos especialmente, que eran sobre todo artistas y en quienes la emotividad predominaba sobre la intelectualidad, hasta el punto de introducir consideraciones de orden estético incluso en las especulaciones científicas y filosóficas, mientras que la inversa no se produjo y que el arte griego es ciertamente uno de los menos simbólicos que existen.

Podemos, en cambio, admitir una cierta analogía entre la concepción del bien y la de lo bello, ya que ambas son relativas y variables y ambas tienen una base esencialmente sentimental.

Psicológicamente, el sentimiento de admiración y el de aprobación son dos fenómenos, que, sin ser reducibles uno al otro, se asemejan sin embargo más de lo que se asemejan a cualquier otro fenómeno en el orden emotivo.

Pero no hacemos más que indicar aquí estas analogías, sobre las cuales tendremos ocasión de volver cuando tratemos de la moral, donde encontraremos por otra parte consideraciones que completarán lo que hemos dicho sobre la psicología de los sentimientos.

Capítulo XXVIII

LA VOLUNTAD

Hemos señalado ya las principales diferencias que existen entre el deseo y la voluntad: se puede desear lo imposible, no se quiere más que lo posible; se puede tener al mismo tiempo varios deseos diferentes e incluso contradictorios, no se tiene más que una sola voluntad; finalmente el deseo es eminentemente impulsivo, mientras que la voluntad es siempre más o menos reflexiva.

Todo esto prueba suficientemente que hay ahí dos cosas esencialmente diferentes y nos permite descartar desde ahora la teoría de Condillac, según la cual la voluntad no sería más que un deseo predominante. Señalaremos también que al simple deseo no se junta la idea de la responsabilidad que se junta a la voluntad: esta idea no prueba por sí misma que la libertad exista, sino únicamente que se cree en la libertad, y si la libertad se prueba por otra parte, ella permitirá distinguir todavía más claramente la voluntad de cualquier otro impulso.

Sin embargo, aun distinguiendo la voluntad, del deseo, es necesario reconocer que la mayoría de las veces hay deseos que solicitan a la voluntad y que ésta, a su vez, puede suscitar deseos que no teníamos antes; pero aunque estos dos órdenes de hechos se acompañen de ordinario, reaccionen uno sobre otro y se asemejen en cierta medida, no hay que confundirlos, e, incluso si se puede desear querer y querer desear, esto prueba también que son verdaderamente diferentes.

Es poco discutible que la voluntad exista también en los animales, pero es más difícil distinguirla del deseo en éstos que en el hombre, y ello depende sobre todo, al parecer, de que el sentimiento predomina en éstos sobre la inteligencia.

En efecto, hay en el hecho voluntario, tal como se presenta en el hombre, cierto lado intelectual que es inseparable del hecho y que está constituido por un juicio que se puede formular así: "¡Tal cosa será!". Esto es un juicio puesto que es una afirmación, pero es un juicio de un carácter bastante especial: es en cierta manera un decreto de existencia.

Se divide ordinariamente el acto voluntario en cuatro fases: concepción, deliberación, determinación, ejecución.

Además de que esta división es bastante artificial, es inútil hacer intervenir aquí una teoría de la concepción de los actos, que debe ser devuelta por entero a la psicología de la inteligencia y del sentimiento.

En cuanto a la última fase, o sea a la ejecución, no hay tampoco motivo para hablar especialmente de ella, ya que la ejecución del acto no es esencialmente diferente en el caso en que este acto ha sido querido que en aquellos en los que ha sido simplemente deseado. Por lo demás, es asunto de los fisiólogos buscar una explicación de cómo se realiza el acto voluntario: no han llegado todavía a ello, como tampoco han llegado a

determinar la existencia de un centro nervioso que corresponda especialmente a la voluntad.

No se puede siquiera decir, como se ha hecho algunas veces, que el comienzo de la ejecución es lo que distingue la voluntad propiamente dicha de la simple veleidad, ya que, en primer lugar, la ejecución puede no solamente empezar sino también tener lugar completamente sin que haya habido voluntad, si hay simplemente deseo; en segundo lugar, se puede haber querido realmente, pero cesar de querer antes de que el acto haya recibido un comienzo de ejecución.

No queda pues por contemplar especialmente más que la deliberación y la determinación, que son las dos partes verdaderamente esenciales del acto voluntario. Pero es necesario también observar que estas dos partes son bastante difíciles de distinguir: en todo caso, no se puede nunca separarlas, ya que cuando se pronuncia que tal cosa será, lo cual es propiamente la determinación, este juicio debe ser la consecuencia inmediata de otro juicio, a saber que esta cosa es preferible.

En realidad, la determinación hace cuerpo con la deliberación: es inseparable de ésta, y se podría decir que es como el último momento y la conclusión de ésta. Observemos inmediatamente que de aquí resulta que es durante la deliberación que deberá situarse, si hay motivo para admitirlo, la intervención de la libertad.

Por lo que se refiere a la deliberación, se trata de saber cómo podemos dudar, por ejemplo, entre dos acciones diferentes: a cada acción corresponden motivos, o sea ideas o razones, que militan a favor de una de las dos acciones y contra la otra, y móviles, o sea sentimientos o deseos, que nos empujan hacia una acción y nos desvían de la otra. Sucedería lo mismo si dudásemos no ya entre dos acciones, sino entre la realización de una acción y su no realización.

Ante todo, la deliberación aparece como una lucha entre móviles y motivos, pero es necesario observar que no hay móviles por un lado y motivos por el otro: hay, al contrario, generalmente a la vez móviles y motivos obrando en cada sentido.

Al comienzo, la deliberación es sobre todo, en la mayoría de los casos, una lucha entre deseos, o sea que los móviles juegan aquí el papel principal, pero después, por efecto de la reflexión, estos móviles devienen en cierto modo motivos, o al menos se sustituyen por motivos correspondientes, porque la reflexión nos hace descubrir ideas que justifican nuestros deseos o razones de desear tal o cual cosa, y esto es entonces lo que constituye la verdadera deliberación. Por último, móviles nuevos se juntan en nosotros, para reforzarlos, a los motivos que concebimos y que comparamos entre sí.

La deliberación aparece así como si fuese sobre todo una lucha de ideas, pero de ideas que están armadas de sentimiento, y es necesario que sea así, ya que, a decir verdad, no podría haber lucha entre ideas puras.

Esto se puede comparar con lo que hemos dicho a propósito de la creencia, en la que hay que contemplar igualmente una lucha entre las ideas y que es también un hecho de orden sobre todo sentimental.

Si se contempla así la deliberación, la libertad, si existe, deberá ser concebida como un poder que se ejerce sobre esta deliberación y que interviene con la intención de conducirla a su término, el cual es propiamente la determinación.

Importa observar que este poder puede explicarse de otro modo que por el deseo, ya que es independiente en sí de la fuerza de las tendencias, y hay que considerarlo como si fuese esencialmente un poder de inhibición, o sea que consiste en fijar la atención sobre una idea e impedir el curso de ideas en tal o cual dirección.

Mientras que la propia fuerza de las ideas es la que nos determina, si somos nosotros mismos, en razón de este poder, los autores de su fuerza, podemos decir que somos nosotros mismos quienes nos determinamos así, y esto es suficiente para que seamos libres.

Por otra parte, si tenemos este poder sobre las ideas que intervienen como motivos en la deliberación, lo tenemos también, aunque quizás no tan completo, sobre los sentimientos, o sea sobre los móviles.

Sin duda, deseos o aversiones pueden facilitar la inhibición en muchos casos, pero la inhibición misma es un hecho que no se asemeja en nada al deseo, y gracias a ella son posibles psicológicamente la voluntad y la libertad.

Unicamente, es necesario observar esto: lo que encontramos aquí no es nada más que la indicación de una posibilidad de la libertad y en modo alguno una prueba de su existencia.

Lo que lo muestra, es que ciertos deterministas admiten una voluntad distinta del deseo, fundándose precisamente para ello en un análisis de la inhibición parecido al que acabamos de indicar.

Hemos visto pues simplemente que la libertad es posible y nada más; por lo que se refiere a la cuestión de su existencia efectiva, la examinaremos en el capítulo siguiente.

Capítulo XXIX

LA LIBERTAD

Es importante, cuando se aborda la cuestión de la libertad, distinguir ante todo los diferentes sentidos de esta palabra y precisar que la libertad de la que vamos a hablar, a la que se llama también el libre albedrío, es esencialmente el poder de querer, o sea de determinarse sin impulso de ninguna fuerza extraña a la propia voluntad.

No hay que confundir el libre albedrío entendido así con lo que podemos llamar la libertad física, o sea el poder de hacer lo que uno quiere, que es únicamente la condición del ejercicio exterior del libre albedrío y que puede ser suprimido sin que el propio poder de determinación sea por ello en modo alguno afectado.

La libertad civil es el poder de hacer, sin ser molestado por los otros, lo que uno quiere, con tal que esto no sea contrario a los intereses de los otros: es una forma de la libertad física y se puede decir que es el uso del libre albedrío garantizado por la constitución social.

La libertad política es el poder de influir en mayor o menor medida en la constitución de la sociedad en la que se vive: es, al menos teóricamente, la garantía de la libertad civil.

Finalmente, se da a veces el nombre de libertad moral al estado de un hombre que no tuviese que luchar contra las pasiones: este estado ha sido contemplado por los estoicos y también por Spinoza como si constituyese el verdadero ideal moral.

Establecidas estas distinciones preliminares, vamos a examinar sucesivamente los principales argumentos en pro o en contra de la libertad, entendida ahora exclusivamente en el sentido del libre albedrío.

Las primeras pruebas en favor de la libertad son las pruebas sacadas de la conciencia: los que admiten la existencia de estas pruebas pueden apelar a la autoridad de Descartes y de Leibniz, según los cuales el espíritu humano se apoderaría inmediatamente de su propia libertad. Este argumento es fácilmente refutable, ya que, a menos que se confunda el poder de hacer lo que uno quiera con el poder de querer, es evidente que la conciencia psicológica puede apoderarse de la creencia en la libertad, pero no de la propia libertad.

Por lo demás, para que esto fuera de otra manera, haría falta que el alma humana tuviese la intuición inmediata de su propia naturaleza, lo cual no es así y lo cual es por otra parte una imposibilidad metafísica.

Para permanecer en el dominio psicológico, añadiremos simplemente esto: antes del acto, no se puede tener conciencia de que será libre, ya que no hay conciencia del futuro como tal; mientras se realiza, la conciencia de la libertad sería la conciencia de poder hacer otra cosa que lo que se hace, y tal conciencia es imposible; finalmente, después

del acto, no se puede tener conciencia de haber podido hacer otra cosa mas que lo que se ha hecho. Por otra parte, si no hay conciencia de la libertad, no hay tampoco conciencia de su contraria, o sea de la necesidad: antes del acto, no hay conciencia de que se realizará necesariamente; mientras que se realiza, si el deseo que lleva a su realización es un objeto de conciencia, la fatalidad de este deseo no puede serlo; después del acto, se constata y se recuerda que el deseo ha acabado por ser muy fuerte, pero no se tiene ninguna prueba de que no sea uno mismo el autor de su fuerza.

La conciencia es pues incapaz por sí misma de hacer conocer si se debe admitir la libertad o no admitirla.

Spinoza pretende que nuestra creencia en la libertad es una ilusión que viene únicamente de que ignoramos los motivos que nos llevan a obrar y por los cuales estamos determinados: pero como observa el Señor Boutroux, si ignoramos esos motivos, nada nos autoriza a decir que si los conociéramos podrían explicar todo.

Bayle razona poco más o menos de la misma manera que Spinoza cuando supone una veleta que el viento empujara siempre precisamente del lado en que ella quisiera ir y que concluiría en su libertad. De sobra se ve claramente aquí que confunde el poder de hacer lo que uno quiera con el poder de querer.

En suma, si no se puede argumentar válidamente en pro o en contra de la libertad invocando a la conciencia, no se puede tampoco hacerlo sirviéndose de lo que falta a la conciencia.

Fouillée cree probar la libertad diciendo que las ideas son fuerzas y que estas fuerzas actúan por propensión, así pues de distinto modo que las fuerzas físicas, cuya acción se traduce mediante movimientos o choques: pero en realidad, por diferentes que sean la propensión y la impulsión, tanto la una como la otra pueden entrar en una doctrina determinista, ya que no hay que confundir determinismo y mecanicismo. Todo determinismo no es forzosamente mecanicismo; puede igualmente haber inversamente teorías mecanicistas que admitan la libertad y tenemos un ejemplo de esto en el epicureísmo.

Fouillée, creyendo excluir el determinismo, no lo excluye verdaderamente y es ciertamente insuficiente decir, como hace también, que la creencia en la libertad al actuar como una especie de sugestión, acaba por ser equivalente a la libertad verdadera.

Otro argumento muy débil es el que consiste en observar que estamos gobernados a la vez por móviles, que son de orden sentimental, y motivos de orden intelectual, y en decir que los móviles y los motivos son muy diferentes para entablar lucha directamente, de manera que habría aquí sitio para un tercer agente, intermediario, que se decidiría por unos o por otros agentes, que sería la libertad.

Por heterogéneos que sean realmente los móviles y los motivos, unos y otros no dejan de ser hechos psicológicos y debe de haber combinaciones entre ellos.

La complejidad de los fenómenos es tal que los motivos no están nunca sin algunos móviles e inversamente; por otra parte, según lo que hemos dicho anteriormente, si se considera la deliberación como si fuera sobre todo una lucha entre ideas, esto mismo

supone que estas ideas están acompañadas de sentimientos; por consiguiente, no se puede nunca contemplar, a no ser de manera completamente artificial, los móviles y los motivos como si actuasen completamente por separado.

Por lo que se refiere a la argumentación sacada de las promesas, amenazas, contratos, penas, recompensas, los deterministas dicen por ejemplo que si el hombre se vincula mediante promesas, es porque no tiene confianza en su libertad, ya que el hecho de haber prometido le forzará a realizar lo que ha prometido.

Los libertarios por su parte dicen que si se encadenara su libertad, sería una prueba de que se cree en ella. Ante todo la cuestión no es saber si el hombre cree en su libertad, sino saber si posee efectivamente la libertad; además, estos son argumentos que se puede utilizar tanto en un sentido como en el otro, y esto muestra suficientemente su escaso valor.

Otro tanto se puede decir del argumento de las estadísticas: los deterministas dicen que si las cifras varían poco, esto prueba que en las mismas circunstancias los hombres hacen siempre las mismas acciones, por lo tanto que estas acciones están determinadas por las circunstancias; los libertarios y especialmente Renouvier responden invocando el cálculo de probabilidades, según el cual las cifras deberían al contrario variar en grandes proporciones, si no estuviesen mantenidas poco más o menos constantes por la intervención de un factor desconocido que sería precisamente la libertad.

Añadiremos que hay a menudo estadísticas que son poco menos que imposibles o que son al menos muy poco precisas, y que por otra parte, de manera general, las estadísticas no prueban gran cosa, a pesar de las pretensiones de los economistas y de la mayoría de los sociólogos, que se esfuerzan por sacar de ellas leyes más o menos ilusorias.

Todos los argumentos que acabamos de exponer son de orden psicológico y ninguno de ellos nos permite concluir en pro o en contra de la libertad, lo cual muestra que, en el fondo, esta cuestión de la libertad no es una cuestión psicológica. Hemos hallado, a lo sumo, en el fenómeno de la inhibición, la indicación de una posibilidad a favor de la libertad: lo único que podemos decir pues, manteniéndonos en este punto de vista, es que si encontramos en otra parte pruebas de la libertad, no hay nada en los resultados de la psicología que nos impida admitirlas. Pero por lo demás, si son pruebas verdaderas, deben de ser suficientes por sí mismas y si estuvieran en contradicción con ciertas conclusiones de la psicología o de cualquier otra ciencia, esto probaría simplemente la falsedad de estas conclusiones.

Si quisiéramos permanecer estrictamente en el dominio psicológico, no deberíamos ir más allá, pero para no tener que volver en otro parte sobre esta cuestión de la libertad, examinaremos ahora argumentos de otro orden y por de pronto argumentos más propiamente científicos, tomando esta palabra en su acepción ordinaria.

Los deterministas, pretendiendo hablar en nombre de la razón, dicen que no puede haber contingencias en la naturaleza, por lo tanto tampoco libertad, porque si las hubiera, la ciencia cierta no sería posible: sin duda, si la libertad existe, la ciencia y las previsiones que ella permite no pueden ser enteramente ciertas, pero nada prueba que

deban serlo y esto no es la expresión de un principio de la razón, sino únicamente una afirmación completamente gratuita.

Basta que el dominio de las ciencias de hechos sea eminentemente relativo, como lo es en efecto, para que no pueda ser cuestión de certeza absoluta; por otra parte, aún admitiendo el determinismo, la previsión no sería siempre cierta por ello, ya que la ciencia puede no acertar en muchos casos.

Por otra parte, si el hombre es libre, puede servirse de su libertad para utilizar las leyes de las cosas sin que haya cambiado nada en estas leyes por el hecho de que las utiliza libremente.

Los deterministas dicen también que si fuéramos libres, la libertad, debiendo obrar sobre el organismo, perturbaría el determinismo fisiológico y crearía una fuerza física nueva, lo cual sería contrario al principio de conservación de la energía.

Según algunos libertarios, esta acción podría ejercerse sin la creación de una fuerza nueva, obrando únicamente la mente para cambiar la dirección de las fuerzas que ya existen.

Otros observan que, como hay en las ciencias ciertas soluciones indeterminadas, debe haber en ellas también estados de indiferencia, y cuando se presentan varias soluciones posibles hay sitio para una determinación que viene de la libertad.

En el fondo, todas estas discusiones son bastante vanas; primero, porque la cuestión de la acción de la mente sobre la materia no se plantea de esta manera más que en una concepción más o menos afín al dualismo cartesiano, que nada nos obliga a admitirlo; y después, porque el susodicho principio de la conservación de la energía, que se invoca aquí, no es un principio de la razón sino únicamente una ley física, relativa como todas las leyes físicas y que puede no ser rigurosamente verdadera más que a condición de generalizar en ella el enunciado y de hacer entrar aquí bajo el nombre de energía otra cosa además de las fuerzas físicas. Observemos por otra parte que no es en el dominio científico donde habría que situarse entonces, ya que no es sino desde el punto de vista metafísico desde donde podemos afirmar que nada de lo que es puede dejar de ser; pero una transformación o un cambio de estado no es una aniquilación y, al no representar el mundo físico en su conjunto más que un cierto estado de existencia, debe ser posible pasar de este estado a otro, aunque este paso escape evidentemente a los medios restringidos de investigación de los que disponen las ciencias experimentales, constituidas únicamente con la intención de estudiar un dominio netamente definido y delimitado.

Esta observación sobre los límites en los cuales las ciencias físicas son válidas, nos lleva por otra parte a la cuestión de la libertad, ya que esta cuestión es también de aquellas que por su propia naturaleza sobrepasa el alcance de estas ciencias y que éstas no sabrían resolver en modo alguno.

No debemos pues sorprendernos de que los argumentos que se ha querido extraer de las ciencias físicas no nos suministren ninguna conclusión en un sentido o en otro, y, como hemos visto anteriormente que pasa lo mismo con los argumentos psicológicos,

podemos decir ahora de manera completamente general que la cuestión de la libertad no les incumbe a las ciencias de hechos.

Antes de plantear la cuestión en su verdadero terreno, nos queda aún por hablar de un argumento de orden moral, que Kant ha sido el primero en formular cuando ha pretendido hallar en la idea de deber el elemento de una demostración de la libertad; Schiller ha formulado brevemente el pensamiento de Kant sobre este punto: "debes, luego puedes".

Sin duda, sin la libertad no podría haber responsabilidad, y la idea del deber o de la obligación implica manifiestamente la de la responsabilidad.

Se puede pues decir que ella postula la creencia en la libertad, pero nada nos autoriza a ir más lejos, y es posible que esta creencia sea ilusoria.

Si fuera demostrada desde otro punto de vista del que lo es, habría que inclinarse, aunque esta demostración tuviera por efecto hacer que la moral fuese imposible.

Kant, quien quería ante todo fundamentar la moral, no habría podido admitir que esto fuese así, pero si nos situamos fuera de esta preocupación especial que era la suya y examinamos las cosas con imparcialidad, su pretendida prueba moral de la libertad no aparece sino como un argumento puramente sentimental, que no prueba nada y que sobre todo no podría prevalecer contra la verdad.

Descartado este último argumento así como los otros, parece que pudiéramos finalmente situarnos en el punto de vista metafísico, el único en el que la cuestión de la libertad puede recibir una solución; sin embargo encontramos todavía argumentos más teológicos que metafísicos contra la libertad, que se ha negado en nombre de la omnisciencia, de la omnipotencia y de la bondad de Dios.

Así, se dice que no podemos hacer otra cosa que lo que Dios sabe que haremos: ¡es absurdo plantear la cuestión de esta manera e igualmente hablar de presciencia divina como se hace de ordinario, ya que no es en tanto que futuro que Dios conoce lo que es el futuro para nosotros! No hay futuro para Él como tampoco pasado, puesto que Él no está sometido al tiempo, y aquellos que hacen la objeción que acabamos de indicar, prueban simplemente con ello que no tienen ninguna noción de la eternidad.

Por lo que se refiere a la omnipotencia, creer que es Dios quien hace todo aquello que hacemos es una extraña manera de concebirla; basta evidentemente que la existencia de seres libres sea una posibilidad para que deba estar comprendida en la omnipotencia divina.

En cuanto a una pretendida oposición entre nuestra libertad y la bondad de Dios, no depende más que del orden moral y sentimental y no tiene metafísicamente ningún sentido. Todas estas dificultades no son en suma más que el resultado de una confusión entre el punto de vista metafísico y el punto de vista teológico, confusión de la que hay por otra parte muchos otros ejemplos, y, de manera más general, todas las dificultades relativas a la libertad vienen, como en muchas otras cuestiones, únicamente de que estas cuestiones están mal planteadas.

Metafísicamente, la cuestión es de las más simples. Es necesario partir de la idea del Ser, al cual pertenecen los atributos de unidad y de simplicidad; como decían los escolásticos: *"Esse et unum convertuntur"*, ahí donde hay unidad y simplicidad, hay necesariamente ausencia de toda coacción, ya que una coacción no puede provenir más que de la presencia de una multiplicidad en la que los elementos obran unos sobre otros. Ahora bien, la ausencia de coacción es precisamente aquello por lo que se define la libertad.

Si ahora consideramos a los seres, ellos son participaciones del Ser, o sea que cada uno de ellos posee en una cierta medida y de una manera relativa los atributos que pertenecen absolutamente al Ser.

Así, todos los seres deben participar de la libertad, que pertenece al Ser y ello en la medida en que participan de su unidad y de su simplicidad, puesto que la libertad es una consecuencia de ellas.

Esta es la única prueba válida de la libertad, pero esta prueba es plenamente suficiente y se ve además que se aplica a todos los seres; por consiguiente la libertad humana se halla comprendida aquí como simple caso particular.

Por otra parte, es importante observar que la libertad de los seres es susceptible de una indefinitud de grados, y ello porque para un ser cualquiera no puede tratarse más que de libertad relativa, lo mismo que de unidad relativa, al exigir la multiplicidad de los seres que la libertad de cada uno esté limitada por la de los otros. La unidad y la libertad absoluta no puede pertenecer más que al Ser universal, principio de todos los seres particulares.

Estas observaciones permiten resolver con facilidad todas las dificultades que se podrían oponer a la concepción de la libertad así entendida, pero no nos es posible insistir más aquí sobre esta cuestión que es, lo repetimos, de orden metafísico.

Nos queda por tratar sucintamente un último punto: la libertad en general y más especialmente la libertad humana, ¿debe ser concebida como la libertad de indiferencia, como lo quería especialmente Descartes, o como el libre albedrío propiamente dicho?

La libertad de indiferencia consistiría en obrar sin motivo, y ciertos libertarios, en particular Reid, creen demostrarla así: no tenéis ninguna razón para hacer tal acción más bien que tal otra, si escogéis no obstante, es sin motivo, o sea libremente.

Este razonamiento es falso ya que el caso que supone no puede ser realizado; en efecto para que se pueda afirmar que no hay verdaderamente ninguna razón para hacer tal acción más bien que tal otra, en necesario que las dos acciones consideradas no se distingan en nada, o que sean idénticas, lo que equivale a decir que no son sino una única y misma acción, y entonces no hay que escoger. Desde el momento que se trata de dos acciones realmente distintas, puede siempre haber una razón capaz de decidir nuestra elección, incluso si no nos damos cuenta claramente de ello: esta razón puede en ciertos casos ser de orden simplemente psicológico, como lo es por ejemplo el hecho de que un cierto movimiento es más fácil de ejecutar que otros y requiere un menor esfuerzo.

Por otra parte, se considera ordinariamente que un acto es tanto más libre cuanto es más reflexionado: si un hombre obra, no diremos sin motivo alguno, pero sin motivo claramente consciente, se le contempla como un impulsivo y no se dice que es libre como se debería decirlo, si se admitiera la teoría de Reid

Así la libertad de indiferencia es imposible, ya que si no tenemos verdaderamente ninguna razón para decidirnos, no nos decidiremos nunca: esta es una aplicación inmediata de lo que Leibniz llamaba el principio de razón suficiente, según el cual nada sucede sin una causa, y cuyo valor, bajo esta forma al menos, no es seriamente discutible; y por otra parte, aunque esta libertad de indiferencia pudiese existir, no sería la verdadera libertad.

Capítulo XXX

EL HABITO

El hábito puede definirse de una manera general como la tendencia de la actividad a reproducir los mismos actos con una facilidad creciente a medida que son repetidos más frecuentemente.

Sin embargo conviene distinguir dos formas del hábito: en primer lugar, el hábito bajo la forma de la asimilación, que es una disposición o una manera de ser en el sentido de "habitus", y en segundo lugar, el hábito bajo la forma de la repetición, en el sentido del latín *"consuetudo"*.

La primera de estas dos formas es la que, propiamente hablando, es el verdadero hábito, aquella de la que podemos decir con Aristóteles que es una segunda naturaleza.

El hábito así entendido nace con el primer acto; la repetición no lo produce, únicamente lo desarrolla, en consecuencia el hábito no está solamente proporcionado al número y a la frecuencia de los actos realizados, lo está también y quizás incluso lo está sobre todo a su energía y a su duración.

El hábito hace que los actos sean más fáciles y hace también que sean más necesarios: en primer lugar, cuanto más se repite el acto, más disminuye el esfuerzo, por consiguiente, el acto acaba por realizarse como por sí mismo, deviene así más rápido, pero al mismo tiempo más automático y cada vez menos claramente consciente. En segundo lugar, cuanto más fácil deviene el acto, más difíciles devienen por ello mismo los actos que le son contrarios o que son muy diferentes a él: es necesario un esfuerzo no para hacer el acto, sino para no hacerlo. Podríamos decir que el hábito, que es una verdadera inclinación adquirida, parte de la voluntad y va a parar al instinto, mediante una serie indefinida de grados intermediarios.

Se distingue de ordinario el hábito activo, que sería una disposición a reproducir cada vez más los mismos actos, y el hábito pasivo, que sería una disposición a experimentar cada vez menos los mismos estados de sensibilidad, pero esta distinción, como casi todas aquellas en las que se hace intervenir lo activo y lo pasivo, está lejos de ser satisfactoria.

En realidad, la única especie de hábito que conviene reconocer es el hábito puro y simple, que tiene siempre como efecto hacer que el acto sea más fácil y más necesario, pero también disminuir la conciencia.

Cuando se produce lo contrario, es que el hábito está acompañado de atención y es entonces la atención la que corrige el efecto deprimente del hábito: así, lo que llamamos hábito pasivo no es otra cosa más que el hábito puro y simple, y lo que llamamos hábito activo es el hábito acompañado de atención.

El dominio del hábito está tan extendido como el de la vida: hay hábitos orgánicos, ya que se puede decir que el cuerpo se habitúa a ciertas modificaciones y a la

realización de ciertos actos; hay también hábitos psicológicos, los sentimientos, las inclinaciones, tienen sus hábitos, cuyas leyes están todavía bastante mal aclaradas. La inteligencia también está sometida al hábito, y la memoria en particular puede considerarse relacionada con el hábito en lo que concierne a la conservación y a la reminiscencia. Finalmente la voluntad contrae también hábitos según la manera en que se ejerce y los motivos por los cuales se determina.

El papel del hábito es pues considerable en todos los dominios y es una condición de la continuidad de la vida humana, de la que hace, a pesar de la sucesión de los hechos, un todo permanente y coherente.La naturaleza del hábito ha dado motivo a dos teorías principales: una, que se remonta a Aristóteles, ve en el hábito una ley de la actividad en virtud de la cual todos los seres tienden a mantenerse íntegramente en todo lo que son; la otra teoría, que es la de Descartes, ve al contrario en el hábito una ley de inercia, así pues una ley de la materia, en virtud de la cual toda modificación que se imprime a un cuerpo cualquiera continúa siendo.

La persistencia de toda modificación se explica mejor en la teoría de Aristóteles, ya que una modificación cualquiera de un ser ha devenido un estado de sí mismo, ella es algo que hace parte de su ser.

La doctrina de Descartes, según la cual el hábito residiría todo él en el organismo, explica quizás una parte de los efectos físicos del hábito, pero no parece capaz en el fondo de dar cuenta de su verdadera naturaleza.

FIN

Traducción: Miguel Ángel Aguirre